OPERE EDITE ED INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI.

VOLUME IV.

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA,

PER

VINCENZO GIOBERTI.

EDIZIONE SECONDA, RIVEDUTA E CORRETTA DALL' AUTORE.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

CIC. De fin. I, 4.

TOMO QUARTO.

BRUSSELLE

DALLE STAMPE DI MELINE, CANS E COMPAGNIA

LIBRERIA, STAMPERIA E FONDERIA DI CARATTERI

1844

CAPITOLO OTTAVO.

CAPITOLO OTTAVO.

DELLE CONVENIENZE DELLA FORMOLA IDEALE COLLA RELIGIONE RIVELATA.

Nei discorsi precedenti mi è accaduto bene spesso di parlare di religione, non so con quanto diletto, o con quanta sopportazione de' miei leggitori. Ora essendo giunto al termine del primo libro, non credo di poter meglio conchiuderlo, che trattando alquanto più exprofesso di questo tema nobilissimo, ed esaminando le attinenze della formola ideale colla rivelazione, e delle scienze filosofiche colla teologia. Il che si richiede a compiere la parte dottrinale della presente Introduzione, secondo il mio proposito di tratteggiare sommariamente l'ordito della formola, e le sue congiunture con tutto lo scibile. Ora la rivelazione è il membro

più ragguardevole di questo, e la scienza che ne tratta, partecipando alla dignità del suo soggetto, è la più bella e la più illustre di tutte. Il che veramente oggi non si ammette; e non che riconoscere l'eccellenza particolare della teologia, le si nega perfino il titolo di scienza. Ma io credo di aver già accennato che non intendo di scrivere per quella parte de' miei coetanei, che è vaga della moda, ma piuttosto per una generazione, che forse non è lontana. Se questa generazione non dee venire, e gli uomini del mio tempo disprezzano le cose gravissime e importantissime, nelle quali mi vo travagliando, secondo il mio potere, mi contento di scrivere per nessuno. Il che forse non è il più gran male, che possa accadere, quando coloro, che si acconciano all' umore corrente, e ubbidiscono al secolo, si espongono al grave rischio di sopravvivere spiacevolmente alle loro opinioni, se già non si risolvono a mutarle, come si mutano gli abiti e le gale. Tanto è veloce e maraviglioso il progresso dei dì nostri! Io giudico per un autore sventura più tollerabile il veder morire gli scritti suoi, per così dire, prima che nascano, anzichè assistere al loro mortorio, dopo una voga di qualche tempo. Così ad un padre suol essere men doloroso il perdere un suo figliuolo nelle fasce, che vederlosi spirare innanzi agli occhi in età più ferma, quando gli porge speranza di lunga vita. Io parlerò adunque di teologia, con licenza del secolo, senza però uscire dal soggetto del mio libro; e ne parlerò con tanto maggior franchezza, ch' essendo presso al termine della prima parte del mio lavoro, posso sperare che i pochi lettori, i quali avranno avuto pazienza di accompagnarmi sino a questo punto, non sono di quelli, a cui le cose cattoliche fanno afa, e recano pericolo di sfinimento. Coloro, che van sottoposti a cotesti sdegni di stomaco, non è credi-

bile, che mi abbiano seguito nel corso della mia navigazione. Io sono per questa parte nella condizione di colui, che dovendo discorrere in un crocchio di cose delicate e poco gradite dall' universale, si trova da principio impacciato, e vorrebbe spedirsene per la più breve; ma ripiglia gli spiriti, e discorre a dilungo, quando la folla degli uditori, torcenti il viso o sonniferanti, è sfilata, lasciandolo solo in compagnia di pochi amici.

La rivelazione si fonda su due concetti razionali, che congiungono il naturale conoscimento dell' uomo con quel lume, che avanza la natura, e la filosofia colle scienze teologiche. Il sovrintelligibile e il sovrannaturale, hanno radice da una parte nello spirito umano e nella condizione nativa delle cose, e dall' altra parte compongono il sistema rivelato, somministrandogli col mistero e col miracolo quel doppio ordine d'idee e di cose, che appartiene alla sua propria essenza. Importa adunque assai il formarsi, quanto meglio è possibile, un concetto chiaro e distinto di tali due elementi. E in prima, che l'uomo abbia l'idea del sovrintelligibile, e sia persuaso trovarsi molte verità inaccesse alla sua apprensiva, è un fatto, che non verrà negato da niuno; poichè in tutti i sistemi forza è ammettere certe cose, che non si comprendono, e ogni scienza ridonda di arcani inesplicabili. Lo scettico, che ripudia il chiaro, in grazia dell' oscuro, non che evitare il mistero, lo accresce, rendendolo universale [1]. Ma ciò, che riesce difficile a determinare, si è, qual sia la fonte di questo concetto. Forse la ragione? Ma come mai la ragione, la cui essenza consiste nell' intendere, può darci notizia del suo

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 75, p. 439, 440, 441.

maggior contrario, cioè del sovrintelligibile? Che l'intelligenza ci faccia presentire e subodorare ciò che la supera, ripugna. Nè gioverebbe il dire che l'intelligenza rivela l'incomprensibile, come la luce fa veder l'ombra; giacchè l'ombra si vede, in quanto è una luce più tenue; onde la metafora non calza al proposito. Rispetto alla facoltà che intende, ciò che non torna intelligibile, è un semplice nulla, una mera negazione, come le tenebre perfette, in ordine all' occhio: nè può essere cosa positiva e reale, come il vero sovrintelligibile. Si potrebbe anche presupporre che la realtà del sovrintelligibile derivi dalle sue relazioni colle cose intese; ma per apprendere una relazione, bisogna prima conoscere i termini, da cui risulta; perciò le intellezioni non si possono conoscere nel loro riguardo verso il sovrintelligibile, se non si ha l'apprensione di questo. Si dirà forse che le difficoltà insolubili, a cui la ragione ci adduce colle sue inferenze, arguiscono qualche realtà superiore alla mente nostra? Ma questa è una petizion di principio; poichè ogni difficoltà inestricabile presuppone logicamente il concetto del sovrintelligibile. Lo spirito non può risolvere molti problemi, perchè trova in essi qualcosa, che soverchia la sua apprensiva, e non acquista già l'idea generica dell' inapprensibile, perchè quei problemi siano insolubili (1). Queste ragioni m' indussero in un' altra scrittura a ripetere la cognizione del sovrintelligibile da una facoltà speciale, che chiamai sovrintelligenza; e mi contentai di accennarla, senza farne l'analisi, richiedendo questa per esser bene intesa l'esposizione preliminare della mia formola [1]. Ora mi accingo brevemente ad adempiere questa lacuna.

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 56-68., p. 50-62.

Le facoltà si diversificano fra di loro, secondo l'oggetto a cui mirano, o il modo, in cui l'apprendono. Così il divario, che corre fra i sensibili e gl' intelligibili assoluti, fra questi e gl' intelligibili relativi, apre l' adito a distinguere le tre potenze della sensibilità, della ragione e dell' intelletto [1]. Le varie guise, secondo le quali lo spirito si esercita sugl' intelligibili, ci fanno discernere l'attenzione, il giudizio, il raziocinio, l'astrazione, la memoria, l'immaginativa, e le altre facoltà non produttive, che si travagliano sugli elementi già ricevuti, senza poterne creare sostanzialmente de' nuovi. Ora il sovrintelligibile, essendo un oggetto intrinsecamente disforme dagli altri, dee riferirsi a una facoltà speciale; la quale differisce dalle altre potenze, non solo per la natura del suo termine, ma eziandio pel modo particolare, in cui lo coglie e possiede. Imperocchè ogni altra facoltà entra in comunicazione coll' oggetto suo proprio, che la compie in una certa maniera, e concorre a formarla. Così, verbigrazia, la ragione è formata dall' Idea onnipresente agli spiriti, che opera sovra di essi coll' immanenza dell' azione creatrice, e mette in atto la loro virtù intuitiva. Dicasi altrettanto delle potenze men nobili, che tutte apprendono l'oggetto loro immediatamente. Ma l'oggetto della sovrintelligenza è l'incomprensibile, che non può certo operare sulla mente umana; nè questa può riverberare sovra di esso, e raggiungerlo colla sua apprensiva; giacchè nei due casi, l'incomprensibile non sarebbe tale, e si confonderebbe col suo contrario. Il con-

[1] Piglio le voci di ragione e d'intelletto nel senso più usato, dal Kant in poi; il qual senso è in parte il rovescio di quello, che anticamente davasi a queste voci. Ho creduto di dovermi adattare alla glossologia più comune, finchè trattando partitamente la materia, io possa dare la mia propria.

trassegno del sovrintelligibile risiede nella nostra inettitudine a comprenderlo; tanto che v' ha una opposizion radicale fra le altre potenze, che così vengono appellate, perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto, e la sovrintelligenza, impotente ad apprenderlo, e riposta essenzialmente in tale impotenza. Perciò negli ordini di questa, manca da un lato l'oggetto pensabile; dall' altro, v' ha insufficienza assoluta: il concetto del sovrintelligibile risulta da queste due condizioni dell' inescogitabilità obbiettiva, e dell' impotenza subbiettiva insieme congiunte. Da ciò potrebbe conchiudersi che il sovrintelligibile è una chimera, come quello, che obbiettivamente è nulla a rispetto nostro, e subbiettivamente è una mera impotenza; la quale non par che possa costituire una facoltà dell' animo, giacchè ogni facoltà è una potenza di qualche sorta. Tuttavia il sovrintelligibile non è un mero niente, poichè niuno dubita della sua realtà; e la sovrintelligenza non è semplicemente una impotenza, poichè ne siam consapevoli. Come fuori di noi si ritrova una realtà sovrintelligibile, così v'ha in noi il sentimento della nostra incapacità a conoscerla. Rimane adunque, che si consideri la sovrintelligenza, come una facoltà del tutto speciale, che non dipende in nessun modo dall' azione del suo oggetto sul nostro spirito, ma semplicemente dalla natura, e dalla esplicazione interiore del soggetto. Le altre facoltà sono subbiettive ed obbiettive insieme, perchè l'oggetto loro concorre ad attuarle; laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, che si attua, senza il concorso del suo oggetto. Onde segue che le altre facoltà sono opera dell' oggetto loro, che movendo la potenza, la riduce all' atto; laddove nella sovrintelligenza, l'oggetto vien somministrato dalla facoltà medesima. Così egli è vero a dire che

l'intelligibile crea l'intuito dell' uomo, in quanto lo mette in azione; dovechè pel sovrintelligibile accade il contrario; la sola nozione negativa possibile ad aversi di quest' oggetto essendoci data dalla sovrintelligenza.

Trovasi nell' uomo, come essere sensitivo, una specie di facoltà, che ha per qualche rispetto molta convenienza con quella, di cui parliamo. Ciò sono le disposizioni istintive dell' animo nostro senziente. L'istinto è una movenza cieca dell' animo verso un oggetto ignoto, la quale procede dall' animo stesso, e non dall' azione, almen conosciuta, dell' oggetto. L'istinto procede solo dal didentro al difuori, non viceversa, per quanto ci è noto; ed è meramente subbiettivo. Ora, che cos' è l'istinto, se non una potenza recondita dell' animo, la quale si esplica, per una virtù che le è propria? Quando l'oggetto è presente, la forza istintiva lo afferra per un moto che le è intrinseco, si attua apprendendolo, ed è soddisfatta. Se l'oggetto manca, ella tende invano ad attuarsi; e questo irrito conato genera un sentimento sordo e inesplicabile di molestia. Una gran parte della infelicità umana, e quella insazietà dolorosa, che ci è congenita, e si fa sentire eziandio nell' abbondanza di ogni delizia terrena, procede da un desiderio non satisfatto, ma radicato nelle intime midolle dell' animo, e impossibile a spegnersi o soffocarsi [1]. Ora la facoltà sovrintelligente, versando nell' impotenza di conoscere l'incomprensibile, e nel sentimento di questa impotenza, si può dirittamente chiamare un istinto; come abbiamo già avvertito in altra occasione [2].

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 64-67, p. 58-61, not. 52, 53, p. 390-393.
[2] *Ibid.*, num. 60, p. 54.

Dal fenomeno dell'istinto s'inferisce di necessità che l'uomo ha qualche sentimento delle sue potenze non ancora attuate. Il che si verifica anche fuori degli ordini sensitivi; come vedesi in coloro, che sono dotati di grande ingegno; i quali, prima di conoscere le proprie forze distintamente, ne hanno un confuso sentore; e anche dopo averle meglio conosciute, vivono un certo tempo, senza cavarne altro frutto, che un oscuro presentimento delle invenzioni o scoperte, che faranno in appresso. I poeti, gli artisti, i filosofi, i matematici insigni, prima di poter concepire schiettamente il bello ed il vero, prima di poterlo idoleggiare, e tragittare nell'animo altrui, lo apprendono quasi in nube e confusamente, come il passeggiero o il viandante, che camminano tra una folta nebbia, veggono a qualche intervallo l'imagine perplessa e indeterminata degli oggetti occorrenti sul loro sentiero. Ora, che cos'è questa progressione del pensiero nell'esplicamento ideale, se non il sentimento, che l'uomo ha dello svolgersi, che fanno le sue potenze? Imperocchè dal canto dell'oggetto non v'ha mutazione, nè esplicazione di sorta. L'esplicazione del bello e del vero ideale, privilegio dell'ingegno grande, non è dunque altro in sostanza, che l'esplicazione delle sue potenze, come artefice o contemplante. L'uomo ha di sè stesso un sentimento universale, che abbraccia tutto il suo animo, e comprende eziandio le potenze, che vi son complicate, prima che vengano a stato di perfetta esplicazione. Dico perfetta esplicazione, perchè la potenza in ogni essere creato non è una mera astrattezza, o una forza morta, e inchiude di necessità una esplicazione iniziale. La potenza, secondo l'egregia dottrina del Leibniz, importa un conato, un *nisus*, un principio di azione, un non so che di mezzo tra la forza viva e la forza morta, pigliando questa nel

senso usato dai fisici; e ogni forza è tendenza all'atto, cioè potenza. Ogni forza è semplice potenza, se si considera nel principio di questo conato, e passa in atto a mano a mano, che esso conato produce il suo effetto. Imperò la potenza è veramente tale soltanto nel primo ciclo creativo; giacchè, cominciato che è il secondo ciclo, essa si va attuando successivamente, benchè non giunga al colmo dell' attuazione, prima dell' esito di esso. Perciò il secondo ciclo creativo si potrebbe definire *l'attuazione successiva delle potenze create*. Ora la potenza consistendo in uno sforzo spontaneo e in un atto incoato, chiaro è che l' uomo dee avere il sentimento distinto o confuso di tutte le sue potenze, proporzionatamente al vigore di esse, e al grado del loro sviluppo incoativo. Una potenza non sentita assolutamente involge contraddizione. Il sentimento della potenza è inseparabile dalla natura dell'anima considerata, come forza esplicantesi, e risulta necessariamente dal concetto dinamico della sostanza creata.

La potenza intellettiva si svolge e si attua successivamente in tutti gli uomini, e dà origine al progresso della civiltà e della scienza, così nei particolari individui, come in tutta la specie. Ciascuno individuo è consapevole delle sue intellezioni attuali; ma è conscio altresì che una buona parte della sua virtù intellettiva non è ancora passata in esercizio; e quindi egli ha il sentimento, non pur dell'atto, ma della potenza. Ora la potenza dell'intendere non può esplicarsi perfettamente quaggiù, ancorchè si supponesse un corso infinito di generazioni; perchè la nostra condizione organica, imprigionando il pensiero fra certi limiti, non lo consente. Le condizioni esteriori non mettono già in atto efficacemente le nostre potenze, che tutte da un princi-

pio interno rampollano; ma questo non può operare, senza le condizioni richieste esternamente. La potenza complicata si svolge col concorso dell' atto creativo, e lo spazio totale di questo svolgimento costituisce il secondo ciclo; il quale, essendo il ritorno dell' esistente all' Ente, è posto nel flusso della durata temporaria. Il compimento della esplicazione, e il passaggio perfetto dall' esistenza potenziale all' esistenza attuale, forma il fine del secondo ciclo, riunendo nel modo più intimo l' esistente al suo principio, senza scapito della individualità propria. In questo secondo corso, l' esistente è perfettibile, e non diventa perfetto, se non dopo averlo adempiuto, e quando al tempo sottentra l'eterna immanenza. L' esplicazione successiva delle nostre potenze è il periodo della perfettibilità delle esistenze : il compimento di essa è lo stato perfetto. Egli è adunque manifesto che l' attuazione totale delle nostre potenze non potendo prevenire l' uscita dell' ultimo ciclo, la nostra facoltà intelligente non può attuarsi appieno negli ordini della vita terrena. La sovrintelligenza non è adunque altro, che *il sentimento della virtù intellettiva non esplicabile nel corso del tempo, e innanzi all' esito del secondo ciclo creativo*. Perciò la morte fu da noi definita per questo rispetto *la conversione del sovrintelligibile in intelligibile, e il compimento della cognizione ideale* [1].

Lo stesso principio, che ci fa presentire questa virtù intellettuale, quaggiù infeconda, ce l' appalesa, come intrinsecamente diversa da quella, che si attua di mano in mano sulla terra, mostrandocene il compimento avvenire, non già, come una semplice ampliazione della nostra

[1] Tom. I, p. 259.

apprensiva, ma come una conoscenza di un altro genere. Il che non dee parer troppo mirabile, essendo conforme alla natura dell'istinto; il quale non pur sente sè stesso, ma si distingue dalle altre inclinazioni di specie diversa. Ora siccome ogni potenza arguisce un oggetto corrispondente; il sovrintelligibile non è da noi concepito, come un'amplificazione dell'intelligibile, la quale si vantaggi soltanto di estensione e di gradi, ma come una entità obbiettiva del vero ideale affatto diversa da quella, che alla nostra apprensione soggiace. Ma in che consiste questo divario? Ciò è quello, che non possiamo sapere; perchè altrimenti, il sovrintelligibile non sarebbe tale. Tuttavia, il sentimento, che abbiamo della nostra potenza, è bastevole ad accertare il fatto, e a somministrarcene una conoscenza generica, dedotta dall' analogia dell' intelligibile. La quale si fonda pure nel senso, che abbiamo della potenza complicata, ed è corroborata dalla religione, che non potrebbe rivelarci i misteri coll'aiuto di concetti analogici, se non corresse una convenienza reale e una somiglianza fra l'intelligibile e il sovrintelligibile.

La coscienza di una virtù implicita porge l'idea generica della sua esplicazione, e dell'atto, che la conduce a compimento. Or siccome l'intendere presuppone un oggetto intelligibile, la potenza d'intendere arguisce un oggetto suscettivo d'intelligibilità. Da quella parte adunque della forza intellettiva, che non può attuarsi negli ordini presenti, si deduce l'esistenza di un oggetto proporzionato, e di un sovrintelligibile obbiettivo; tanto che il concetto di questo nasce dalla sovrintelligenza, e non e converso; nel che consiste, come avvertimmo, la specialità di questa potenza

conoscitiva, e la sua similitudine coll'istinto. L'idea del sovrintelligibile, come vero, e come bene, rampolla dal sentimento oscuro e profondo di poter conoscere e godere, non solo più largamente, ma altramente, che non si conosce e non si gode in questa vita. Un tal concetto si radica subbiettivamente nel senso della nostra potenza; ma diventa obbiettivo, perchè ogni virtù sentita suppone un oggetto. Ora siccome l'attuale oggetto della mente nostra è la formola ideale, ne sorge in noi la nozione vaga e generica di un lato recondito di essa formola, nel quale risegga l'oggetto arcano della sovrintelligenza. Laonde ci rappresentiamo il sovrintelligibile, sotto il concetto dell'ente in astratto; perchè l'Ente concreto e assoluto essendo il termine attuale dello spirito, l'esplicazione possibile della facoltà conoscitiva dee aver per oggetto un non so che d'inescogitabile, un'appartenenza occulta dell'Ente e delle cose reali, non possibile a pensare altrimenti, che col concetto generico di esso Ente, spogliato della sua concretezza. L'idea astratta di entità è un mero simbolo del concreto, formante il sovrintelligibile [1]. Il quale perciò risiede nell'Ente e nell'esistente, in quanto possono bensì essere appresi, ma nol 'sono veramente dallo spirito; e per tal verso acquista un valore affatto obbiettivo.

In virtù di questa nota obbiettiva del sovrintelligibile, lo spirito nostro il considera, come incorporato alle varie membra della formola ideale, e colloca in esso l'origine del nesso misterioso, che il termine mezzano ha coi due estremi di quella. L'Idea, nell'affacciarsegli, gli si presenta, come bilaterale, e questo doppio aspetto si rinnovella, in tutti

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 61, p. 55, 56, 57.

gl'intelligibili. Ella è chiara e oscura, lucida e tenebrosa ad un tempo : si comunica all'intuito dal lato chiaro; ma la sua luce rampolla da un punto oscurissimo. La faccia chiara, e per così dire, il disco visibile dell'Idea, è il solo punto di essa, che abbia consorzio coll' intelletto, irraggiandolo colla sua propria luce. La faccia oscura gli si sottrae : non si lascia presentire altrimenti, che per la sua scurità : mostrasi, come dire, fuggendo : la mente nostra la coglie, come gli occhi del corpo apprendono le tenebre. Or che cos'è questa concomitanza del sovrintelligibile coll'intelligibile, se non l'effetto dell'esser noi consapevoli, che ad ogni atto dello spirito s'accoppia una potenza conoscitiva, superiore alla cognizione, che abbiamo in effetto? Ma se corre dal canto nostro la possibilità di più conoscere, dee trovarsi nell'oggetto una conoscibilità più estesa di quella, che ci è manifesta; e la parte obbiettiva non conoscibile dee essere maggiore dell'altra, sia perchè si collega col concetto generico dell' infinità ideale, e perchè la potenza implicita d'intendere, che in noi sentiamo, sovrasta alla potenza esplicata. Oltre che, la potenza è maggiore dell'atto, non solo per essere più estesa, e spaziare più largamente, ma eziandio perchè l'atto deriva dalla potenza, e non viceversa. Accoppiando la preminenza estensiva colla preminenza logica della facoltà sull'atto, e traportandola nell'oggetto, anzi immedesimandola, come ci è forza, colla infinità obbiettiva dell'Idea, ne conchiudiamo la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull' intelligibile; la quale deriva dall' essere il sovrintelligibile più ampio assai dell'intelligibile, e dal costituire il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, dà origine al concetto metafisico di essenza. L'essenza è adunque l'inconoscibile

della cosa, considerato, come più esteso del conoscibile, e principio di esso.

L'essenza è in effetto la fonte di tutte le proprietà, che si trovano negli obbietti. Ella forma il lato oscuro dell'Ente, e conseguentemente delle esistenze; e atteso la sua maggioranza ontologica sull'intelligibile, noi consideriamo l'essenza, come principio costitutivo delle cose, e non già le cose, come principio dell'essenza. Perdonimi l'illustre Rosmini, se piglio il vocabolo di essenza in un senso diverso da quello che gli è da lui attribuito, e se scostandomi dal suo parere, stimo di conformarmi meglio al significato primitivo, e più legittimo della parola. Egli intende per essenza i caratteri distintivi delle cose, in quanto sono da noi conosciute, e pensate, come possibili. Non rifiuto già quest' applicazione della voce, approvata dall'uso; ma credo che per ubbidire a questo, e nello stesso tempo osservare la precisione scientifica, sia bene il chiamare con molti filosofi i prefati caratteri essenze razionali, per distinguerli dalle essenze reali, che sono inescogitabili [1]. E lo stesso uso della voce nel primo caso, ne accusa la minore proprietà; solendosi chiamare essenze le note generiche o specifiche degli oggetti, perchè tali caratteri sono, rispetto agli accidenti, ciò che è l'essenza nel significato più proprio, riguardo all' intelligibile, vale a dire la base logica di esso. Il che mi par risultare, così dal valore, che si dà al vocabolo nel linguaggio erudito e scientifico, come da quello, che gli è per ordinario conferito dal popolo (2).

[1] La voce *essenza* si può anche adoperare, senz' alcuno aggiunto, nel senso del Rosmini, ogni qualvolta il contesto determina tal senso, e cessa ogni rischio di equivoco.

La maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull' intelligibile, e dell' essenza sull' Ente, non fu affatto ignota ai filosofi Gentili (3). Nelle dottrine dell' antico emanatismo, e del panteismo, che ne deriva, il sovrintelligibile, cioè l'Ente irrivelato, inescogitabile e ineffabile, viene considerato, come l'Ente primo e la fonte secreta dell' intelligibilità stessa [1]. Secondo la mitologia zendica, Arimane pare più antico di Ormuzd suo divino competitore; [2] non già, come simbolo del male, ma come emblema dell' incomprensibilità di Zeruane, e delle tenebre eterne; giacchè il dualismo iranico sembra in parte simboleggiare il doppio aspetto, in cui l'Idea ci si palesa e nasconde. E veramente l'imagine delle tenebre immense ed eternali, che trovasi nelle tradizioni più antiche, adombra la preminenza del sovrintelligibile [3]; e fu adoperata nelle divine scritture come un simbolo acconcio, per significare l'incomprensibilità perpetua, che farà il supplizio intellettivo dei reprobi, impediti di poter compiere il secondo ciclo creativo, e moralmente disgiunti dall' Intelligibile. Il quale diventa, fino ad un certo segno, sovrintelligibile pei riprovati, come il sovrintelligibile si rende intelli-

[1] Mostreremo nel secondo libro le tracce di questa idea, specialmente nelle dottrine iraniche, indiche, egizie e pelasgiche.

[2] Anquetil, *Mém. de l' Acad. des Inscript.*, tom. XXXVII, p. 615, 616, 617. Il concetto originale di Arimane, o *Aghrô mainyus,* ha molta convenienza con quello delle dee madri, di cui parlammo nel precedente capitolo. Il Lajard conghiettura che i Caldei lo chiamassero *Sitna,* (*Rech. sur le culte de Vénus,* Mém. I, p. 11, 12), nome certamente non estrano al biblico Satana.

[3] Gli Egizi, secondo Damascio, consideravano *le tenebre incognite, e l'oscurità impenetrabile*, come il primo principio. (Mignot, *Mém. de l' Acad. des Inscript.*, tom. XXXI, Mém., p. 221).

gibile ai comprensori. Ma per tornare all' opinione degli emanatisti, si vuol avvertire ch' ella separa il sovrintelligibile dall' intelligibile, per un artifizio dell' immaginativa; laddove, la distinzione effettiva, che corre tra quelli, non arguisce nell' Ente una moltiplicità reale, (rispetto agli ordini meramente razionali,) ma solo un difetto nella nostra virtù intuitiva. Il sovrintelligibile è l' Ente, come inescogitabile, e posto nell' atto assolutamente primo; il cui concetto, travasandosi, per via del secondo, nel terzo termine della formola, crea la nozione della materia prima ed informe, cara ai cosmologi e ai filosofi della gentilità vetusta. Come la luce fu la prima forma creata, che rese visibile l'informe caos; così l'Intelligibile è la luce spirituale, l'Ente nell' atto secondo ed estrinseco, (giusta il nostro modo di concepire,) che svela in parte allo spirito il sovrintelligibile assoluto, cioè l'Ente nell' atto primo intrinseco ed immanente. E come la luce, manifestando sè stessa, si diffonde eziandio e riverbera più o meno sulle parti oscure degli oggetti; così l'Intelligibile rischiara in qualche modo col suo proprio splendore le verità che trascendono la nostra apprensiva, e ce le mostra al barlume delle analogie. La rivelazione fa negli ordini spirituali ciò che la luce riflessa o rifranta nel sensibile universo.

Il sovrintelligibile, rispetto alla natura subbiettiva del suo principio, e all' impenetrabile realtà del suo oggetto, è veramente il *numeno* di Emanuele Kant, e la base della sola filosofia trascendentale, che torni possibile allo spirito umano. Il filosofo tedesco piantò il suo sistema sovra una confusione dell' intelligibile col sovrintelligibile, e attribuì a quello ciò che a questo appartiene. Noi veggiamo il primo in sè medesimo, e per suo mezzo apprendiamo il secondo, come quello, che non

può essere pensato, se non è rivestito di forma cogitativa; la quale, dotata di realtà obbiettiva, per ciò che spetta all' intelligibile, diventa subbiettiva e fenomenica, in quanto si applica al sovrintelligibile, che qual realtà inarrivabile, risponde al *numeno,* e qual nozion subbiettiva, al trascendentale della filosofia critica. Se non che, le forme subbiettive del Kant hanno una mera apparenza obbiettiva; laddove l'obbiettività del sovrintelligibile ci è certificata da quella dell' intelligibile. Ma salvo questo divario, l'identità fra i due concetti del criticismo e il nostro è perfetta; quindi è, che altrove accennammo, il sovrintelligibile essere una incognita obbiettiva, che altri pensa, simboleggiandola con un concetto subbiettivo, nato dall' intelligibile, e spogliato di obbiettività, mediante il processo astraente della riflessione [1].

Questo punto cardinale della filosofia critica contiene uno sbaglio di metodo e di applicazione. L'idea generale, che porge alla prima Critica del Kant la sua base, è vera in sè stessa : l'errore stà nell' attribuire alla ragione una dote, che conviene soltanto a una facoltà superiore e sovrara zionale. Il filosofo tedesco si sviò dal vero, scambiando il soggetto della teologia rivelata con quello della metafisica, e subbiettivando assolutamente l'intelligibile, che è obbiettivo in sè stesso, e non può smettere questa proprietà, se non in quanto si adopera, come un mero segno del sovrintelligibile. Così l'Idea esprime in sè medesima la realtà suprema; ma il concetto astratto dell' ente, che se ne deduce, e si accomoda al sovrintelligibile, è un pretto fenomeno intellettivo,

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 59, p. 53, 54.

come ogni astrazione, e un simbolo adoperato ad esprimere un concreto perfettamente ignoto. Il criticismo, incalzato logicamente dal suo principio, sentenziò per impossibile ogni metafisica. scambiando la più nobil parte della filosofia naturale colla metafisica rivelata; la quale è la sola scienza razionalmente inaccessa all' ingegno umano. Ma questa medesima dote della teologia positiva presuppone necessariamente che si trovi una scienza razionale possibile; altrimenti lo stesso problema non si può pensar nè proporre, non che risolvere; il che avrebbe dovuto essere avvertito da Emanuele Kant, le cui conclusioni sulla impossibilità della metafisica, essendo dogmatiche, e non scettiche, argomenterebbero, quando fossero vere. una dottrina più alta e inconcussa. E qui si noti un caso singolare; il quale si è, che il nemico capitale della metafisica, l'uomo che diede lo sfratto ad ogni ontologia razionale. come ad un tentativo d'impossibile riuscimento, introdusse in religione un pretto razionalismo teologico [1]. Per tal modo, mentre da un lato apriva allo scetticismo un larghissimo campo nelle scienze speculative, mutando l'intelligibile in sovrintelligibile, egli negava dall' altro lato il sincero e genuino sovrintelligibile, convertendolo nel suo contrario. Vero è, che il suo Cristianesimo razionale si fonda nella ragion pratica, e non già nella ragion pura, e che, come lavoro scientifico, è cosa debolissima, e poco degna di un tanto filosofo. Ma è vero altresì che la Ragion pratica del criticismo ripugna onninamente alla sua sorella, e non si può per alcun verso conciliare coi principii speculativi e fondamentali di tutto il sistema critico. Così quel profondo ingegno, dato un solenne bando

[1] Vedi la sua operetta sulla Religione ridotta ai termini di ragione.

alla ragione umana, giunse ad affermare che il Cristianesimo non è altro che essa ragione, cioè una chimera; tanto è difficile al razionalismo l'essere d'accordo seco e col retto senso degli uomini.

Il sovrintelligibile è conosciuto positivamente, per via di analogie rivelate. Fuori della rivelazione, se ne ha solo un concetto generalissimo, composto della nozione astratta di ente, e di un' attinenza negativa verso l'intelligibile. Ma questa nozione affatto generica riceve pure dalla ragione alcune determinazioni speciali, alle quali lo spirito è condotto dalla sintesi degl' intelligibili, cioè dal raziocinio. Di qui nascono i misteri naturali, vale a dire, alcuni sovrintelligibili particolari e determinati, come, verbigrazia, l'eternità e l'immensità divina, che siam forzati di ammettere, in virtù degl' intelligibili [1]. Questi arcani razionali non sono altro in sostanza, che l'arcano universalissimo del sovrintelligibile, cioè l'essenza, in relazione con qualche speciale intelligibile. Per poterli pensare, noi siam costretti di vestirli con simboli intellettivi; i quali, se non vengono presi per quel che sono, come semplici emblemi e concetti di valor subbiettivo, e si reputano invece dotati di obbiettività e concretezza, occasionano molte antinomie razionali, analoghe a quelle della filosofia critica. Così, verbigrazia, i concetti dell' eternità e dell' immensità divina riescono antinomici, se confondendo il simbolo colla cosa simboleggiata, si pigliano per un tempo e uno spazio infinito, se l'immenso e l'eterno si raffigurano cogli schemi dello steso e della successione.

[1] *Teor. del Sovr.,* not. 29, 38, 41, p. 388, 396, 397, 398, p. 401. 402, 403.

La vera antinomia non consiste, come vuole il Kant, nella pugna degl' intelligibili seco stessi, ma bensì in quella dei sovrintelligibili cogl' intelligibili, occorrente ogni qual volta l'elemento concreto de' secondi si trasferisce ne' primi. Perciò nel concetto dei misteri razionali si vuol distinguere accuratamente l'idea effettiva e reale della cosa dal simbolo o fenomeno, che l'abbigliano e cuoprono. Questo ha solo un valor subbiettivo, non potendosi attribuire realtà di sorta all' elemento razionale, traportato fuori del suo proprio seggio, e applicato a un oggetto diverso, col quale ha unicamente una convenienza analogica e rimotissima.

La realtà del sovrintelligibile arguisce l'imperfezione dell' intelligibile a rispetto nostro; perocchè, se questo fosse assoluto, quello non potrebbe darsi in natura. L'Ente è intelligibile per sè stesso: le esistenze il sono per via dell' Ente: l'essenza, che dal primo membro si deriva nell' ultimo, discorrendo pel termine tramezzano, (giacchè l' essenza assoluta crea le essenze relative,) sovrasta interamente all' umana apprensione. L'incomprensibilità delle essenze fa segno che l' intelligibilità assoluta ci è comunicata in modo imperfettissimo, e che quindi la mente nostra non è identica alla divina, secondo il dogma dei panteisti. Le essenze, comprese nell' Intelligibile assoluto, qual è in sè stesso, sono intelligibili, rispetto a Dio, benchè eccedano i confini dell' intelligibile relativo, che è quasi una luce di riverbero trasfusa negli spiriti creati. Ma l'Intelligibile è in sè medesimo uno, indiviso, perfetto, incommutabile. Dunque il divario, che separa l'intelligibilità assoluta dalla relativa, non può procedere dall' indole intrinseca dell' Intelligibile, ma solo dalle nostre attinenze verso di esso. La virtù conoscitiva

dell' uomo, essendo contingente e finita, non può partecipare in modo adequato alla natura dell' Intelligibile assoluto. Perciò anche i comprensori non possono fruire dell' Intelligibile, e possederlo alla stessa guisa, che egli possiede sè stesso, come intelligente. La nostra conoscitiva è difettuosa, perchè creata, ed è creata, perchè esistente; onde segue che fra l'intelligibile assoluto e l'intelligibile relativo corre lo stesso intervallo, che fra l'Ente e l'esistenza. L'esistenza presuppone l'Ente, è in esso, e da esso, ma non è l'Ente; così anche l'intelligibilità relativa presuppone l'assoluta, vi s'inviscera, ne rampolla, ma onninamente se ne distingue. Or che cos' è l'intelligibile assoluto, se non il sovrintelligibile? Dunque il divario, che passa fra l'intelligibile a rispetto nostro e il sovrintelligibile, e il nesso che gli lega insieme, somigliano alla discrepanza e all' attinenza, che l'esistente ha verso l'Ente. Perciò nello stesso modo, che dall'Ente si crea l'esistente, il sovrintelligibile genera l'intelligibile relativo, e ha verso di esso una ontologica maggioranza, come la causa creatrice sovrasta alle sue fatture. Il mistero è superiore all' assioma e al teorema razionale, la fede alla cognizione, la rivelazione alla ragione, la teologia alla filosofia, senza però che il primo termine pregiudichi alla ragionevole indipendenza del secondo in ciascuno di questi accoppiamenti. Il che in vero non si accorda troppo bene colle opinioni, che sono in voga; ma egli è d'uopo aver pazienza e rassegnarsi di buon grado alla inesorabile necessità delle cose e della logica, che si burla delle nostre ripugnanze, e persino, (temerità singolare,) del tempo e della moda.

La pretensione di negare il sovrintelligibile, ovvero di

esplicarlo, facendolo discendere dalla sua altezza, sottordinandolo all' intelligibile e travisandolo a foggia di esso, è un antico peccato della filosofia. Le sette sacerdotali dell' Oriente, e le scuole di genio ieratico, benchè laicali, che fiorivano nell' antica Grecia, presentirono il sovrintelligibile razionale, come serbavano alcune vestigie tradizionali del rivelato; ma non seppero filosoficamente analizzarlo, nè connetterlo coll' intelligibile. Platone stesso, per quanto ci è dato di penetrare le tenebre diffuse su questa parte della sua dottrina, non asseguì se non molto imperfettamente la cognizione dell' Intelligibile, poichè le idee moltiplici, che compongono il suo Logo, sono l'Idea considerata, non in sè stessa, ma ne' suoi riguardi verso le esistenze, che ne derivano, non già come da causa creatrice, ma come da causa semplicemente ordinatrice. Nè veramente il discepolo di Socrate poteva levarsi più alto; atteso il falso processo scientifico ricevuto dall' emanatismo primitivo e connaturato più o meno all' antico senno di tutti i popoli eterodossi. I neoplatonici si sforzarono di andar più oltre, e aiutandosi coi frantumi delle varie tradizioni, mettendo in opera le forze di un grande ingegno speculativo, e usufruttuando tutti i sussidi dell' antica cultura, salirono all' Idea, e tentarono persino le regioni superiori e inaccessibili, dove lo spirito umano è costretto a fermarsi. Ma, siccome essi avevano prese le mosse dall' esistente, e procedevano, senza saperlo, pel sentiero del psicologismo, sviaronsi nel loro cammino, scambiando i concetti razionali e i dogmi della tradizione colle vuote astrazioni dello spirito, o coi fantasmi della immaginativa. Oltre che, non contenti di appurare la realtà del sovrintelligibile, vollero penetrarlo e dichiararlo concretamente, lavorando pure di fantasia, e adoperando, quasi materiali, i

simboli dell' intelletto, per innalzare un fantastico edifizio. Gli stessi vizi ed errori son più o meno comuni ai Pitagorici antichi, e ai moderni panteisti di Germania e di Francia. Platone pertanto peccò per difetto; gli altri per eccesso. Quegli nel suo progresso speculativo non si alzò a sufficienza, e rimase di qua dal segno; questi vollero poggiar tropp' alto, e spaziare per que' campi amplissimi e sublimi, in cui non regge il volo debole ed icario dell' umano ingegno. L'uno si fermò nell' intelligibile secondario e riflesso, e non pervenne all' intelligibile primitivo, nè alla sua radice, che è la meta assegnata all' aringo filosofico : gli altri l'oltrepassarono, e riuscendo all' inconoscibile, all' inesplicabile, all' ineffabile, e avviluppandosi nelle frasi, come si vede negli ultimi Alessandrini, e segnatamente in Damascio [1], uccisero la scienza, rendendola impossibile, e spegnendo ogni luce colle caligini di una misticità eccessiva e ridicola. Tali furono le ultime conseguenze dell' emanatismo, e del psicologismo antico, che non potendo, a malgrado di sforzi incredibili, salire al pretto Vero, dovea annientarsi da sè medesimo, e chiudere il ciclo della filosofia gentilesca; la quale perì pel vizio interno che la rodeva, anzichè per l'odio pinzochero di Giustiniano, o per la regia indifferenza di Cosroe. La riconoscenza del sovrintelligibile, come tale, è assolutamente richiesta, per salvar la filosofia dai difetti e dagli eccessi, che tendono del pari a corromperla [2]. La pusillanimità e la presunzione si debbono egualmente rimuovere dal metodo scientifico, che è la morale applicata alla scienza.

[1] Cons. Ritter, *Hist. de la phil.*, liv. 13, chap. 3, tom. IV, p. 552-559.

[2] *Teor. del Sovr.*, not. 29, 69, p. 386-389, 434, 435.

Il sovrintelligibile e l'intelligibile, l'essenza e l'Ente, l'infinito e il finito, il mistero e l'evidenza, la rivelazione e la ragione, il sovrannaturale e la natura, costituiscono la grande dualità obbiettiva del pensiero umano, che non si può trasandare o sbandire, senza nuocere al sodo sapere, e condurre la filosofia stessa, dopo un fiorire licenzioso e momentaneo, a fatale sterminio. La quale dualità suprema, che forma l'anello primitivo della scienza colla fede, giova egualmente alla religione, innalzandola sull' uomo, e assettandola sopra un altare inviolabile dai sacrileghi e calamitosi ardimenti dell' ingegno umano.

Se il sovrintelligibile generico non si può logicamente sequestrare dall' intelligibile, i sovrintelligibili particolari, sì naturali che rivelati, sono pur necessarii alla perfetta scienza razionale. Imperocchè gl' intelligibili sono pieni di mancamenti e di lacune; le quali non possono essere adempiute, se non dai misteri naturali e cristiani, chi non voglia supplirvi con vane formole algebriche, coniate dall' intelletto astraente, o colle fizioni poetiche della fantasia. Ma chi rigetta gli arcani rivelati dee pure in virtù della buona logica ripudiare gli arcani naturali, immedesimando le cose e i concetti, per tor via gl' intervalli smisurati, che li separano. Quindi ne nascono quei conati rigidi o molli di panteismo aperto o mascherato, che compongono il corso eterodosso delle dottrine. Chi vuol rimuovere i misteri non accresce la scienza, ma l'ignoranza; e in cambio dei misteri particolari, che illustrano e compiono gl' intelligibili, finisce coll' ammettere un misterio universale, che tutti gli annulla [1]. Dal che deriva quel disperato scetticismo, che

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 75, p. 439, 440, 441.

nuoce non meno alla vita attiva, che alla speculativa, o quel dogmatismo falso e puerile, che impicciolisce e debilita gl' intelletti, riduce la filosofia al balbettare dell' infanzia, pregiudica e tiranneggia gli altri rami del sapere, e spegne ogni grandezza morale e civile; i quali morbi sono al dì d'oggi frequentissimi, e guastano i fruttiferi germogli della nostra cultura, introducendo un divorzio implacabile tra la scienza e la religione. Il solo cattolicismo, mantenendo il misterio rivelato nella sua integrità, e consacrandone l'inviolabilità suprema, provvede alla stessa conservazione degli arcani naturali, assicura alle varie discipline la libertà legittima, le salva dalla meschinità, dalla grettezza, dalla debolezza, dalla violenza, dall' anarchia, dalla corruttela, cooperando a metterle in fiore e ad arricchirle di nuovi incrementi.

I sovrintelligibili rivelati, presi isolatamente, e per così dire, alla spezzata, si affacciano allo spirito, come non so che di arbitrario, di frivolo, di capriccioso. E così dee parere, perchè altrimenti non sarebbero sovrintelligibili. Ma se si considerano nel loro complesso, e nelle loro attinenze reciproche, così fra loro, come cogl' intelligibili, l'aspetto si muta, e si ravvisa fra questi vari elementi un'armonia tale, che togliendosi, o dimezzandosi, o alterandosi il sovrintelligibile, ne scapitano più o manco le verità razionali. Il sovrintelligibile rivelato fa parte dell' Idea perfetta : senza di esso, la cognizione ideale è tronca, dimezzata, caligante, e scema del suo proprio e nativo splendore. L' Idea del filosofo deista, ancorchè non si scompagnasse dalla perfetta formola razionale, sottostà di gran lunga a quella del teista cristiano : le idee platoniche, migliorate quanto si voglia, non possono competere colle

idee evangeliche. Certamente Socrate, in cui fra tutti i savi dell'antica gentilità s'incarna meglio il tipo dell'idea razionale, non è comparabile, eziandio filosoficamente, a Cristo, che è l'Idea perfetta umanata.

Oltre ai punti capitali, chiaramente espressi dalla rivelazione, e determinati dal magisterio autorevole, i sovrintelligibili rivelati contengono un certo margine men chiaro e distinto, che lascia luogo alla varietà e libertà cattolica delle opinioni, e spesso si connette colle appartenenze dello scibile naturale, e specialmente della filosofia. Si trova nei libri sacri, e nei depositari più antichi, più immediati, e per dir così più vivi della tradizione, una ricca copia di concetti, cenni, allusioni riguardanti l'origine e la natura delle cose, il progresso successivo delle esistenze, e altri punti di cosmologia e di metafisica, atte a dar qualche lume intorno ai punti più misteriosi della scienza umana, e ad aiutar le induzioni e le ricerche dell'erudito e del filosofo. Laonde giova il riscontrar tali indizi autorevoli coi frammenti dispersi per le memorie del gentilesimo. Ma tali investigazioni non sono fruttuose, e diventano anzi ridicole, se non vengono accompagnate in chi le fa da due condizioni, che raramente si trovano insieme congiunte, cioè, da un sapere vasto e profondo per l'accurata interpretazione dei monumenti, e da una critica sagace e severa, che sappia guardarsi dalle frivolezze e dalle chimere, pesare adequatamente i probabili, e non agognare al certo, dove i giudiziosi si contentano del verosimile. Altrimenti, si rendono spregevoli le autorità più gravi, e le cose più reverende, secondo che, per la tempra dell'umano ingegno, dal sublime al ridicolo lubrico è il passo. Dico questo, perchè mi pare che certi autori moderni, soliti a dilettarsi di

tali inchieste, con tutta la bontà delle loro intenzioni, e le arguzie dello spirito, facciano talvolta increscere bonamente di loro. Com' è accaduto ad un valente accademico dei di nostri, il quale fra le altre scoperte ha trovato che il seggio di Satana è sotto l'equatore, e ripete dall'influsso diabolico le arene boglienti, il color nero e l'inettitudine verso i progressi civili, comune agli abitanti dell' Affrica centrale. Se il difetto del retto senso arguisce poca disposizione ad appropriarsi i benefici effetti della civiltà, i Negri dovranno credere che l'autore di questo bel sistema sia un lor confratello, nato e cresciuto nella zona torrida.

Il concetto del sovrannaturale è gemello del concetto del sovrintelligibile, ed esprime nell' ordine dei fatti ciò che viene significato dall'altro nell' ordine delle idee. Il sovrannaturale, per qualche rispetto, è il sovrintelligibile, trapassato e messo in atto nel giro delle esistenze, e risponde principalmente al terzo termine della formola ideale, come il sovrintelligibile consiste spezialmente nel primo (4). Il sovrannaturale è il miracolo preso nel suo più largo significato, come il sovrintelligibile è il mistero; e nella stessa guisa, che questo è un vero riposto radicalmente nell'Ente [1], quello è un fatto, che succede nel cerchio delle esistenze, e si collega coll' Ente, per via della creazione. L'atto creativo spiega adunque il miracolo, come spiega le esistenze. Il sovrannaturale, considerato *a priori*, piglia l'aspetto di una seconda creazione; imperocchè ogni atto creativo produce un complesso armonico di esistenze, che i Greci chiamano Cosmo; e siccome la na-

[1] Il mistero si fonda sempre nell' essenza delle cose. Ora l'essenza delle esistenze, come possibile, fa parte dell' essenza increata.

tura è una, l'atto creativo di essa ci si rappresenta altresì, come unico. Ora l'ordine sovrannaturale, essendo un nuovo corso di esistenze, un nuovo Cosmo spirituale, distinto dal primo, ci apparisce, come l'effetto di un secondo atto creativo. Dico che ci apparisce, non che sia realmente; perchè in Dio l'azion creatrice è unica e semplicissima. Ma nel suo termine estrinseco quest'atto si moltiplica, in quanto si moltiplicano i suoi effetti organici, cioè le armonie create. La natura e il sovrannaturale sono due armonie distinte, benchè s'intreccino insieme nel tempo e nello spazio, e concorrano a produrre un'armonia universale ed unica, come il suo principio. Vedesi pertanto che il concetto di sovrannaturale indica una relazione, e quindi una distinzione di due ordini armonici, e componenti l'ampio circuito delle cose create. I popoli più rozzi ammettono confusamente tanti atti creativi, quanti sono i fenomeni, che hanno dinanzi agli occhi; onde per loro tutto è miracolo. La quale opinione si appalesa chiaramente nel culto dei fetissi; per cui, nello stesso modo che l'Idea si moltiplica a proporzione degl'individui, s'induce la stessa moltiplicità nell'azione causante e mondiale di essa [1]. Di qui nasce anche l'idea di magia, comune a tutti i popoli barbari o selvaggi, e alla moltitudine rozza, eziandio fra i popoli colti; ma propria in modo speciale delle nazioni idolatriche, e dedite al culto dei fetissi; presso le quali bene spesso si confonde colla religione, od occupa un luogo distinto, ma non meno notevole, ha i suoi sacerdozi, i suoi ordini, le sue leggi, e fa una società segregata, potente e formidabile [2]. L'idea di magia è il concetto

[1] L'ho avvertito nel capitolo precedente, in proposito dei Mochissi di Loango.

[2] La storia della magia, e specialmente della magia goetica, è ancora

di sovrannaturale guasto e alterato dai fantasmi dell'emanatismo e del politeismo, come si può raccogliere dalle etimo-

coperta da molte tenebre. Tuttavia io noto che le due stirpi, in cui mostra avere ab antico fino ad oggi ottenuto maggior signoria, sono i Finni, ramo mongolico, e i Negri, opposti e diversissimi di colore, di fattezze, di clima e di domicilio. Piglio il nome di Finni in senso generico, per esprimere quella parte della razza gialla, che abita a tramontana del nostro continente, oltre il sessantesimo grado di altezza polare, e si suddivide in molte e diverse popolazioni. Ora i Finni e i Negri convengono insieme nel far professione di dualismo, e accennano ad una origine iranica, che del resto è comune a tutti o quasi tutti i popoli. Il Jumala e il Percàl dei Biarmiesi o Permiani, e dei Lapponi sono notissimi. Men noti sono il Zambi e il *Zambi-a-n'bi* dei Loanghesi, il Sumàn e l'Alastòr dei Fanti, il Gunia e il Tuquoa degli Ottentotti (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XIV, p. 362, 363, tom. XI, p. 444, 445, tom. XV, p. 378, 371, 373), e gli altri dualismi affricani; giacchè poche sono le tribù idolatriche della Nigrizia, che non ammettano la dottrina dei due principii (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 166. BALBI, *Abr. de géogr.*, p. 830). Ora la magia goetica si connette manifestamente col culto del cattivo principio, e non può darsi, senza di esso; tanto che, se si considera la natura di tale superstizione, e perfino il suo nome, l'origine iranica di essa è molto probabile. La qual probabilità è avvalorata dalle attinenze storiche ed etnografiche. Quanto ai Negri, mi riserbo a provare che la razza etiopica ebbe una culla asiatica, e che fiorì nell' Iràn, nell' India, e forse in una parte dell' Oceania, prima di spargersi pel continente affricano; e mi confido di poter recare qualche raggio di luce su questo punto difficile di geografia storica. Mostrerò che le induzioni storiche avvalorano le morali; giacchè la barbarie di quella schiatta infelicissima, che alcuni vorrebbono far credere inetta a partecipare i benefizi civili, cuopre bene spesso i vestigi di un' antica cultura, che spicca or nelle lingue bellissime, or nei residui delle caste ieratiche, ora in certi usi religiosi o civili, ora in quelle singolari instituzioni mezzo religiose e mezzo politiche, i cui ordini presuppongono una civiltà meno immatura; quali sono il Mumbo Jumbo dei Mandinghi, (WALCKENAER,

logie gaeliche degli antichi Irlandesi [1]. A mano a mano che lo spirito dell'uomo si erudisce, e si leva alla contemplazione delle leggi generali della natura, il cerchio dello straordinario si ristringe; onde i popoli più culti limitano l'atto creativo

Hist. gén. des voy., tom. IV. p. 271-274), il Purra dei Fulli. (*Foulahs, Foulis, Poules. Ibid.*, tom. VII, p. 190, 191, 519-522, e il Malte-brun, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 164), l'Egbo dei Calabaresi. (Walckenaer, *Op. cit.*, tom. XI, p. 475), i Nequiti (*N'quits*) e gli Atombali del Congo, (*Ibid.*, tom. XIV, p. 152. Malte-brun, *Op. cit.*, liv. 167), e altri ancora. D'altra parte la parentela degli Egizi cogl'Indi, e di entrambi coi Cinesi e cogli antichi abitanti del Messico, comprovata dai monumenti, mostraci che gli uomini bianchi e gialli diffusi dal Gariep (l'Orange), da Meroe. da Titeroigotra (Lanzarota), da Semiramocerta (Van), e da Battro (Balkh), fino a Culuhacan e a Tula nel nuovo mondo. possedettero in origine una civiltà unica, e abitarono le stesse sedi; le quali altrove che nell' Iràn e nelle prossime regioni non possono collocarsi. Ora comprovati questi capi, non con frivole conghietture di analogie fortuite, ma con veri e sodi probabili, non è più difficile l'intendere, come il dualismo. e le osservanze teurgiche e goetiche, che lo accompagnano, mettessero eziandio radice fra le nazioni finniche, prima che queste fossero rincacciate verso il polo dalle succedenti irruzioni scandinaviche e slaviche, e abbandonassero quelle regioni meno boreali, a cui accennano la bellezza e la sonorità delle loro lingue. e le tradizioni medesime dei loro nemici.

[1] Pictet, *Du culte des dieux cab.*, p. 12, 13. 14, 15, 16, e ib. not. 41, 42, 53. 54, 55, 62, 62. 65. 93, 94, 95, 110. 111, 112, 113, 114. La definizione. che questo autore dà di Aesar. che è il primo avasta dell'emanatismo ibernico, esprime a capello l'idea del sovrannaturale: « Egli è « essenza della essenza, motore del primo mobile, vincolo misterioso « delle cose invisibili colle visibili. delle occulte colle manifeste. Egli è « la potenza incomprensibile, che con perpetuo miracolo trae all' atto « gli enti potenziali, e alla legge degli effetti e delle cause sovrasta. Il « suo potere ha le note della virtù magica; onde Aesar era tenuto come « un fattucchiero. » *Ibid.*, p. 12, 13.

agli eventi più discrepanti dall'ordine consueto, come gli antichi Etruschi e Romani, che recavano a portento i fulmini, i mostri, e ogni accidente, che avesse dello strano e del singolare. Per una ragion conforme, la falsa squisitezza del sapere, tralignante al sensismo e al razionalismo, (che è una vera barbarie, addobbata alla civile,) come quello dell' età nostra, si crede di aver toccata la cima della sapienza, togliendo affatto di mezzo il sovrannaturale; senza addarsi che con esso annulla la natura, come quella, che non può intendersi segregata dal suo correlativo. La natura, secondo il panteista, essendo sola, s'immedesima col concetto di sovrannaturale, e non differisce essenzialmente per questo lato dal rozzo sentimento di chi adora i fetissi; tanto è vero che i falsi progressi riconducono lo spirito ai rudimenti, onde mosse. La vera filosofia e la scienza perfetta, considerando il complesso dei fenomeni e delle leggi universali del mondo, come un'armonia unica, non che ripudiare il sovrannaturale, lo ammettono, a guisa di un ordine diverso, che coesiste e s'accorda mirabilmente con quello di natura.

E non solo i due concetti del sovrannaturale e della creazione s'intrecciano insieme, ma sono indivisi e inseparabili. Perciocchè, essendo la natura opera della creazione, l'atto creativo è sovrannaturale, come la causa efficiente è superiore al suo effetto. Senza che, il mondo, mostrandosi ordinatissimo, arguisce l'intelligenza del suo fattore; e la sapienza dell' artefice importa un fine. a cui l'artifizio s'indirizzi; giacchè, fuori di uno scopo ultimo, non può darsi alcun atto cogitativo. La natura ha dunque un fine, che dee sovrastarle, non meno del principio di essa. Imperò la causa efficiente e la causa finale delle cose create, l'origine e l'esito

delle esistenze, presuppongono del pari il sovrannaturale, cui tolto, l'universo, privo di cagione e di scopo acconcio, torna inesplicabile. D'altra parte, il principio e il fine sovrannaturale del mondo, riducendosi all'Ente stesso in relazione colle sue fatture, non si possono menomare nè togliere, senza oscurare o spegnere il vero ideale, e senza trasformare la natura in assoluto, considerandola, come principio e fine di sè medesima. Non è perciò da stupire che la trascuranza o la negazione del sovrannaturale partorisse fin dai tempi più antichi l'emanatismo, il politeismo, l'ateismo, e gli altri delirii del pensiero speculativo; e che il razionalismo teologico dei giorni nostri, e la miscredenza di tutti i tempi, quando aspirano a un rigore scientifico, si traggano dietro il panteismo.

La formola della ragione ci porge adunque il concetto generico del sovrannaturale, come quello del sovrintelligibile. E siccome il sovrintelligibile, che è l'Ente nella realtà recondita della sua natura, è superiore ontologicamente all'intelligibile; così il sovrannaturale, che mediante l'idea di creazione, si riferisce al concetto delle esistenze, ha sopra di esse una maggioranza egualmente ontologica. D'altra parte, nella stessa guisa, che la virtù creatrice dell'Ente deriva dalla sua essenza, il sovrannaturale ha la sua radice nel sovrintelligibile. Quando poi la natura si considera, come già esistente, ogni nuova creazione piglia a suo riguardo l'aspetto del sovrannaturale, e questo ci apparisce, come una nuova creazione. E veramente il miracolo è la produzione di una forza nuova; e coloro, che credono di poterlo esplicare, senza ricorrere alla virtù creatrice, se ne intendono assai poco. Si vogliono adunque distinguere due

ordini di sovrannaturale; l'uno assoluto ed estemporaneo, che è la creazione considerata universalmente; l'altro relativo, che è una creazione particolare ed eccentrica, fatta nel seno di un ordine già creato, durante un' epoca temporaria, che dianzi ebbe principio. L'uso volgare ristringe la voce di sovrannaturale a questo secondo significato, e noi gli ubbidiremo, senza però astenerci dal riprodurre il senso primitivo, dove il tenor del discorso lo consenta, e l'argomento il richiegga. Secondo l'intendimento più comune, il sovrannaturale appartiene al secondo ciclo creativo, e può definirsi *l' indirizzo speciale dato dall' Ente alle esistenze, per ricondurle a sè stesso, come ad ultimo fine* (3).

La formola razionale ci dà solamente una notizia generica del sovrintelligibile e del sovrannaturale : la rivelazione li determina, e li concretizza. E siccome il sovrintelligibile è un vero, e il sovrannaturale un fatto, la rivelazione circoscrive il primo, come dottrina, e il secondo, come storia. Essa è, rispetto al sovrintelligibile, una dottrina di misteri; riguardo al sovrannaturale, una storia di prodigi. E il prodigio si collega strettamente coi successi di natura, come il misterio colle verità razionali. Se togli l'arcano dei dogmi, la scienza diventa impossibile : se rimuovi la maraviglia degli eventi, la storia riesce inesplicabile. L'incredulità verso i dogmi reconditi della rivelazione nocque gravemente alle scienze speculative : la miscredenza verso i portenti pregiudicò alla filosofia della storia, creata dal nostro gran Vico, e le tolse di fare sodi e durevoli progressi. Ciò che oggi chiamasi in Francia filosofia della storia è per lo più un tessuto di generalità vuote, di astrattezze inconsistenti, di capricci spiritosi, d'ipotesi in aria o combattute dai fatti, di contrad-

dizioni, di frivolezze e di chimere; tanto che è difficile il dar torto a coloro, che disdicono a questi trastulli anco il nome di scienza. Il vizio però non appartiene alla disciplina, ma ai cultori di essa. Molti dei quali non mancano d'ingegno, e alcuni abbondano di erudizione; ma tutti o quasi tutti peccano dal canto del metodo, e penuriano di sodi principii speculativi; di cui la filosofia storica non può far senza, essendone un'applicazione speciale. Questo parto nobilissimo dell' ingegno, creato in Italia da un uomo cattolico, e negletto indegnamente dagl'Italiani, non curanti delle loro glorie, e vaghi solo delle vanità forestiere, cadde, poco stante, alle mani dei Tedeschi, sagaci e dottissimi, ma sviati per un lungo errore dal vero; e poscia passò ai Francesi, spiritosi e frivoli; onde venne guasto dagli uni e dagli altri, per abuso o difetto di buone dottrine, colle frasche della miscredenza volgare, e col razionalismo teologico. Sarebbe ormai tempo che gl' Italiani lo ripigliassero, come cosa specialmente propria, e liberandolo dai sogni e dalle inezie, verso i suoi principii lo ritraessero, fermandolo sopra questa dignità inconcussa, che *l'ordine sovrannaturale è la sola chiave atta ad aprire, e dichiarare perfettamente la storia ideale del genere umano.*

Il carattere divino, versando nel sovrannaturale, viene dimezzato e alterato ogni qual volta Iddio si considera soltanto, come autor di natura, senza ravvisarvi il principio di un ordine più eccellente, e di più alte meraviglie. Imperocchè la natura, per quanto se ne aggrandisca ed esalti il concetto, è troppo inadeguata alla maestà suprema, ed è lontanissima dal rispondere alla virtù causante e infinita, come l'opera morale e ineffabile della grazia. La riforma fondamentale del pensiero moderno, e la critica efficace del

sensismo, non potranno mai ottener l'intento, e sradicare gli errori, se si contentano di ammettere l'intelligibile, senza levarsi al sovrintelligibile, considerandolo, come radice di quello. Lo spurio razionalismo dei moderni si appaga di una notizia ideale, sottoposta all'analisi e alla esperienza, fornita di condizioni sensitive, ridotta allo stato di semplice fatto e di fenomeno, e quindi resa sensuale dal modo, in cui vien concepita, e aliena affatto dalla maestà e purezza originale dell' intuito. Un tal metodo, che pareggia essenzialmente l'indole dell'intelligibile a quella del sensibile, si tira dietro la negazione del sovrintelligibile, come quello, che non può acconciarsi così di leggieri alla trasformazione. Ma il vero si è, che l'intelligibile dei moderni razionalisti è solo un'ombra vana, e una larva menzognera, che ha poco o nulla di comune col concetto espresso da questa parola; il quale non può aversi in conto di un fatto, nè sottoporsi ai limiti dell'osservazione e dell'esperienza successiva. Perciò quando l'intelligibile è ben preso, e tenuto per quello che è, si diminuisce l'immenso intervallo, che lo divide dal sovrintelligibile, e un metodo analogo guida alla cognizione di entrambi. Conciossiachè il sovrintelligibile è pure estemporaneo; e non solo i dogmi misteriosi, ma gli stessi eventi oltranaturali, sebbene nella lor sensibile comparita appartengano al corso del tempo, tuttavia non intrecciandosi naturalmente coi fenomeni antecedenti o seguenti, manifestandosi, come casi isolati, destituiti di cagioni e di effetti naturali, e movendo da un principio estrinseco e superiore, escono fuori della successione temporanea, e non hanno valore di regresso, nè di progresso. Quindi annullasi l'obbiezione precipua dei sensisti e dei razionalisti contro i miracoli e i misteri, dedotta da ciò, che gli uni ostano alla continuità delle

leggi naturali, ai dettati della esperienza, e gli altri alla evidenza di ragione; imperocchè il campo del prodigio, come quel del mistero, essendo sovrasperimentale e sovrarazionale, e la rivelazione, che insegna il primo, come la forza, che produce il secondo, versando fuori del tempo, l'apparizione loro dee essere discontinua e istantanea, nè può aver connessione colla durata successiva, se non in quanto riguarda gli eventi naturali, che precedono e seguono.

L'ordine sovrannaturale della grazia compone, rispetto agli uomini, il secondo ciclo creativo. L'effetto della creazione prima è la natura; della seconda, la grazia. L'una è autrice della vita temporale, e ha ragione di mezzo e di apparecchio; l'altra genera la vita eterna, e ha virtù di termine e di compimento. E perciocchè il primo ciclo creativo, rispetto alla natura materiale, si può partire in due epoche, l'una di creazione primitiva, e l'altra di formazion cosmogonica; il ciclo sovrannaturale si può distinguere parimente in diversi spazi, dei quali l'uno è di moto e di preparazione, e si stende fino a Cristo, l'altro di adempimento e di pausa, duraturo sino all' esito dei tempi : nel qual secondo periodo, la notizia dell'Idea, divenuta incapace di nuovi acquisti integrali, (differentissimi dagli scientifici, i quali non possono e non debbono aver fine,) presiede alla cosmogonia spirituale, e organizza successivamente il Cosmo cristiano, cioè la Chiesa. Ma il ciclo sovrannaturale può parere arbitrario, e rendere imagine di una capricciosa aggiunta, se non si ha l'occhio alle sue attinenze col primo ciclo creativo; e benchè, discorrendo *a posteriori*, risulti dal fatto, non è possibile il riconoscerne *a priori* la ragionevolezza, se non se ne mette in luce l'intrinseco nesso colla formola ideale.

La quale, come abbiamo già dichiarato, importa di necessità un secondo ciclo, perchè l'esistente, non essendo assoluto, nè potendo avere ragion di fine, dee convergere verso l'Ente, camminando con processo contrario a quello, che ne resse il moto, quando egli emerse dalla mano creatrice. La finalità dell' Ente dimostra apoditticamente il secondo corso, come la causalità arguisce la sussistenza del primo. Questo infatti, se si ragguaglia, non già colle esistenze, giusta lo stile degli emanatisti, ma colle essenze possibili ed eterne delle cose, è un regresso, cioè una partenza dall'Ente; laddove l'altro è un progresso delle esistenze medesime. Il regresso e il progresso si raffigurano da noi, come coetanei, cioè riguardanti l'allontanamento da un termine preterito, e l'avvicinamento a una meta avvenire; e per questo verso la succession temporanea si può rassomigliare ad un circolo [1], la cui linea circonferenziale ritorna al punto, onde mosse, vale a dire all' eterna immanenza. Il regresso e il progresso sono la divergenza dal sovrannaturale, e la convergenza verso di esso; giacchè la natura esce da questo termine, e vi aspira, come il principio ed il fine del moto sono entrambi nella quiete. L'esistente, partecipando dell' Ente e del nulla, e tramezzando fra l'uno e l'altro, nel passare dallo stato ideale di mera potenza allo stato reale, esce dall'Ente, e si accosta al nulla; secondo il qual rispetto, la creazione è una spezie di caduta, e costituisce il male metafisico degli Scolastici. Che se l'esistente si ferma fatalmente nell'ultimo punto della divergenza, senza rinvertire verso la sua origine, per difetto

[1] Lo schema geometrico della linea diritta non differisce essenzialmente dall' altro, se si considera col Galilei, come la periferia di un circolo infinito.

di attività intelligente e libera, si ha il concetto di materia; la quale è una esistenza, che non può ripiegarsi dallo stato reale verso l'ideale, nè concorrere a questo moto. Lo spirito all'incontro, dotato com'è di conoscenza e di arbitrio, può risalire, volendo, al suo principio; e questo ritorno si effettua, mediante l'amore; che nel suo grado iniziale è la moralità, e nel suo compimento, la beatitudine. Rispetto all'esistente libero, corre adunque questo divario fra i due cicli, che il primo è fatale e meramente ontologico per esso lui, come per l'altro universo; dove che il secondo è psicologico, volontario, morale, e quindi bisognevole di libera eletta.

Se abusando questo sublime privilegio, lo spirito, invece di aspirare all'Ente coll'affetto, se ne sequestra, e in sè stesso riposa, come nel suo ultimo fine, egli turba al possibile l'ordine morale dell'universo, si colloca in un grado somigliante a quello della materia, si accosta al nulla, (per quanto il può una forza finita, inetta ad annientare di pianta, come a crear l'esistenza,) e si rende incapace di compiere il corso assegnato. Questa insistenza finale degli spiriti creati in loro medesimi, questo divorzio spontaneo dell' affetto dall' Ente, sono la radice della immoralità, e di quella posa funesta nel male, che compie il regresso, e perpetuandolo, trae dalla colpa il dolore, che la castiga. Il qual regresso è libero nel suo principio, nascendo da elezione; ma come tosto è incominciato, genera una spezie di necessità, non già fisica e assoluta, ma morale, per cui l'uomo scaduto dalla sua nativa perfezione, non è più in lena da ricondurvisi, e il suo arbitrio, tuttochè non sia spento, è così rotto e debilitato, che non basta a sortire l'effetto, se la virtù creatrice, infondendogli

una vita novella, non soccorre alla sua fralezza. La causa di tanta impotenza si è, che la mente creata, sottraendosi all' amore del suo principio, diventa schiava del corpo e delle cose sensibili : l'ordine violato nella region superiore cagiona un disordine equivalente nella subalterna; e lo spirito, che si è avvilito e abbiettato, pareggiandosi alla materia cieca e incônscia del suo autore, diventa più fiacco di lei medesima, che gli sovrasta e lo signoreggia. Così il mal morale muta in servo il principe del creato : lo trabalza dal primo nell' ultimo grado delle esistenze : lo rende più abbietto del verme, che non intende, e del loto, che non sente : lo riaccosta al nulla, onde trasse, senza però ricacciarvelo affatto, perchè ciò è privilegio della potenza creatrice. Ora tutta la nostra specie, dai tempi antichissimi fino ad oggi, si trova posta naturalmente in questa umile e misera condizione. L'uomo nasce e cresce allacciato e confitto nell' amore delle cose sensuali, e vive servo dei più ignobili affetti, se il braccio potente della religione non lo solleva, e liberandolo dal torbido lezzo, in cui si trova invescato, non lo trasporta sulle ali della fede e dell' amore a respirare un aere puro e salubre, sotto un cielo placido e sereno. La stirpe umana in universale, è affetta e travagliata da una corruzione cronica, inviscerata nella sua natura, onde il seme del bene, che pur non è estinto, non può attuarsi in modo conforme alla vocazione e ai bisogni di chi lo possiede. Se ciò non fosse, come spiegare quella perpetua vicenda di calamità e di sciagure, che sono il patrimonio della nostra schiatta, e fanno del vivere umano un singolare martirio, in cui il martoriato non si distingue dal suo carnefice? Lo studio psicologico del cuore umano, che ciascuno può fare negli altri e in sè stesso, conferma la verità dolorosa di un fatto, onde il solo lume

celeste ci può additare l'origine. Il dogma del fallo primitivo è il sovrintelligibile rivelato, che illustra il fatto presente ed universale della impotenza umana a compiere il suo destinato, e rende ragione di un fenomeno discorde dall'armonia generale dell'universo.

La necessità razionale del secondo ciclo creativo, e l'insufficienza nativa degli uomini per toccare la meta, sono due fatti umanamente certi, ma difficili a comporre, senza un terzo fatto, che a guisa di dialettico temperamento, s'interponga fra que' due primi e insieme gli accordi. Il quale consiste nella rintegrazion dell' uomo e nel ristoramento degli ordini naturali, che dee muovere di necessità da un principio più eccelso. La realtà dell' ordine sovrannaturale è dunque certa *a priori,* e non ci rimane altro, che a cercarne il concreto nella rivelazione, sola atta a determinare il rimedio del male, come ne specifica il nascimento. Nei due casi, il lume naturale ci porge soltanto una notizia confusa e generica, che vuol essere particolareggiata e circoscritta da più alto e copioso dettato. Il dogma, che concretizza la nozione generalissima del ristauro sovrannaturale, è il fatto della redenzione, che riassume e rende possibile il secondo ciclo creativo. Perciò il primo rito evangelico, che inizia alla grazia del divino riscatto, vien chiamato nel linguaggio cristiano una rigenerazione e una rinascita, come quello, che ritorna l'uomo allo stato, in cui si trovava, quando fu compiuto il primo ciclo della creazione. E ritirandolo verso il suo principio, gli rende agevole l'indirizzarsi verso il suo termine; il che altrimenti troppo arduo, anzi impossibile, gli riuscirebbe; perchè l'antica colpa sostituì un germe di regresso a quella virtù di

miglioramento, con cui il supremo artefice avea esaltate le sue fatture. L'annullamento del regresso, e il ristabilimento del suo contrario, così per l'individuo, come per la specie umana, sono un effetto della ricompera, che incominciato e accresciuto colla promessa e coll' adempimento dell' opera divina, verrà solo compiuto da ogni parte coll' ultimo esito dei secoli e colla palingenesiaca trasformazione del creato. La storia ci mostra il principio regressivo della natura umana, e il principio progressivo della grazia, a fronte l'uno dell' altro: ce li mostra paralleli e avvicendati ad un tempo, combattenti insieme, or l'uno or l'altro preponderanti, e formanti una tenzone duratura quanto il mondo, e dipinta a pennello dai miti zendici. Il predominio del regresso è lo stato paganico, il trionfo del progresso è lo stato cristiano : nell' uno la natura vince la grazia; nell' altro la grazia supera e nobilita la natura. Il gentilesimo e il Cristianesimo precedettero il fatto sovrannaturale della redenzione, e lo seguono; perchè innanzi a Cristo la stirpe eletta partecipava alla luce dell' Evangelio, mediante la dottrina acroamatica; e dopo Cristo, le resie, gli scismi, la miscredenza e i falsi culti superstiti presso molte genti, continuano e rinnovellano le ombre del paganesimo. L'antica gentilità si divide in due spazi : l'uno mitico, poetico, sacerdotale, l'altro storico, laicale e specialmente filosofico : questo quasi proprio di Grecia e d' Italia, quello signoreggiante nei paesi orientali. La paganìa rinnovata si distingue pure in due periodi; l' uno, teologico, contemplativo, sintetico e ieratico, presso gli Ariani di Levante, e i Protestanti di Germania, paese di genio orientale; l' altro, filosofico, analitico e secolaresco, che regna principalmente in Francia, dove l' indole dei popoli occidentali è più vivamente espressa. Nel primo

tratto di ciascuna epoca, il sovrannaturale si altera solamente: nell' altro, al tutto scade e si annulla. Tuttavia, compiuta la redenzione, il regresso gentilesco cessò di prevalere, così d'estensione, come d' intensità e di forze, e gli sottentrò il Cristianesimo, che mira apertamente a trionfare il paganesimo superstite, e ad ottenere la signoria di tutto il globo terreno (6).

La redenzione, essendo negli ordini ristorativi del ritorno ciò che è la creazione in quelli dell' uscita, è una vera ricreazione, se posso così esprimermi, effettuata, mediante un merito divino e infinito. Quindi la formola cristiana: *l' Ente redime l' esistente,* risponde a capello alla formola razionale: *l' Ente crea l' esistente,* e mette in luce il riscontro e l'armonia mirabile dei due cicli creativi. La redenzione, essendo il mezzo termine del secondo ciclo, come la creazione del primo, è una mediazione, e si radica, come ogni atto intermedio, nella dialettica creatrice; e Cristo è mediatore, cioè secondo creatore, in virtù dell'atto creativo, ricorrente e sublimato a maggiore altezza per la divinità dell' effetto e l'unione teandrica. Il concetto di mediatore è parte intelligibile, e parte sovrintelligibile. È intelligibile nella sua generalità astratta, cioè in quanto esprime il secondo termine della formola ideale, in ordine all' ultimo ciclo creativo. È sovrintelligibile nell'elemento concreto, insegnatoci dalla rivelazione. Il riscatto è rispetto al sovrintelligibile della formola cristiana, esprimente l'ordine della grazia, ciò che è la creazione riguardo all' intelligibile della formola razionale, secondo gli ordini di natura. L' idea di mediatore si trova adombrata in tutti i culti connessi col dogma eterodosso dell' emanazione, che nacque dall' alteramento del dogma

ortodosso della creazione; e benchè, in proposito di tali analogie, si debba andare a rilento prima di ammetterle, la convenienza dell'Oro egizio, del Mitra persico, del Visnù e del Budda indico, del Casmilo cabirico, del Samàn gaelico col concetto acroamatico degl' Israeliti sul Messia, e col mistero cristiano, non mi pare talmente rimota, che si possa francamente attribuire al capriccio od al caso. La sana critica proibisce di ripudiare le similitudini e le attinenze emergenti per modo spontaneo e naturale dalla sola conferenza dei fatti, nella stessa guisa che vieta di supplire ai fatti, o di violentarli colle industrie dello spirito, e colle larve dell' immaginazione.

Il ciclo cristiano espresso colla formola: *l'Ente redime l'esistente*, comprende sinteticamente in ciascuno de' suoi termini molti concetti, l'esplicazione dei quali appartiene alla teologia rivelata. Quindi è, che quella formola generalissima si può risolvere in altre formole meno generiche, secondo la specialità dell'applicazione; fra le quali rilevantissima è la seguente: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa;* la qual formola esprime le attinenze del riscatto colla riordinazione organica, sovrannaturale e perpetua del genere umano. La Chiesa infatti nel suo triplice regno, militante, purgante e trionfante, è il Cosmo della grazia, che corrisponde negli ordini oltranaturali al Cosmo delle esistenze nel giro della natura. E perciocchè la redenzione, instaurando essa natura, è fonte di ogni perfezionamento individuale e sociale, non solo nelle parti più nobili, e rispetto alla vita futura, ma eziandio nella sfera delle cose materiali e temporanee; la società cristiana vuol essere considerata, come principio e seggio della civiltà universale, e fomite efficacissimo

degli umani progressi. Nè perciò ella s' intromette direttamente nei negozi degli uomini, o tampoco si briga e impaccia di politica, aizzando i popoli a infellonire, o i principi a dispoteggiare, secondo il consiglio degl' incauti, o le calunnie dei malevoli; ma solo mira a serbare intatto il deposito delle verità ideali, cioè *la cognizione delle attinenze, che corrono fra il Creatore e le menti create, e legano queste fra loro scambievolmente.* Nella qual cognizione è riposta tutta la filosofia, e la somma della umana sapienza. Imperocchè la civiltà non è punto, come alcuni vorrebbono, un affare di politica, propriamente parlando, come non è un articolo di moda; benchè da lei pure dipenda l'avere un buon governo, e il saper vestire con decenza o leggiadria. Ella alberga in luogo più eccelso; cioè nella mente e nell'animo dell'uomo, capace del vero e del falso, del bene e del male, capace di unirsi al suo divino principio colla conoscenza e coll'amore, o di scostarsene e soggiacere alle cose abbiette, che non hanno anima e non usano ragione. Ogni parte di essa procede dal pensare dirittamente, e la sua radice è la notizia della verità ideale; giacchè il sommo vero non si può appieno conoscere, senza amarlo come bene, e conformarvi le proprie opere. Chi intende e ama l' Idea è disposto a conoscere ed amare il vero e il bene ovunque si trovano, e a conformarvi le proprie opere con ogni suo potere; onde la Chiesa provvede efficacemente agli acquisti civili, mantenendo incorrotto il dogma ideale, e propagandolo fra le umane generazioni. E lo propaga sovrattutto, rappresentandolo e rendendolo visibile in sè medesima; giacchè *la società cattolica è la ragione obbiettiva, estrinsecata e resa apprensibile sensatamente.* Ma il vero ideale non sarebbe incorporato, e per così dire impersonato, nella società cristiana, se questa non fosse immutabile

nella sua essenza, come quello, costituito nell' eternità simultanea, è immune da ogni vicenda. Anche qui s' ingannano i poco accorti; i quali vorrebbero che la religione mutasse ogni giorno, che il Cristianesimo si andasse variando e trasformando, secondo certi capricci, battezzati da loro col nome di progressi e di perfezionamenti; e quindi par loro mill' anni che la foggia dei dogmi e la fazione dei riti vengano da Parigi, come le industrie dei sarti e delle crestaie. Il che io non so, quanto sia ragionevole : so bene, che se l'Evangelio fosse un trovato umano, e i suoi fondatori, per educarlo, nutrirlo, propagarlo, l'avessero affidato a mani galliche, anzichè al senno romano, si potria dubitare, se oggi il suo nome si troverebbe ancora nel mondo. Ma lasciamo queste follie, e adoriamo la Providenza, che nel largire ai mortali quel dono divino, elesse i mezzi naturali più idonei, e consegnò il sacro deposito agli eredi di coloro, che per grandezza di concetti, longanimità, vigore e sapienza di operazioni, ebbero il dominio dell' universo. La perfezione della società spirituale risiede appunto nella sua immobilità; senza la quale, non potrebbe essere il perno dei progressi civili, come alla leva verrebbe meno la forza motrice, se le mancasse la base fissa, a cui punta per maneggiarsi. E perciò l'Italia, sedia del culto immutabile, si dee altresì riputare centro nativo della cultura, come quella, che non è separabile dal vero ideale; e per quanto siano grandi le miserie e le onte dei moderni Italiani, che certo sono grandissime, la speranza dei popoli è tuttavia sull'Arno e sul Tebro, non sul Tamigi o sulla Senna.

L'immutabilità del magisterio autorevole, a cui Iddio commise il prezioso tesoro del vero, salvò questo da ogni cor-

ruttela, e da quel sincretismo di elementi eterogenei, che abbiamo veduto trovarsi più o meno in tutte le false religioni, donde passò nei vari sistemi speculativi. L' eclettismo religioso o filosofico è una solenne chimera; imperocchè, non avendo una regola ferma e stabile, traligna in sincretismo. Non si può evitar questo scoglio altrimenti, che coll'aiuto di una norma sicura, di una mentale canonica, che abbracci sinteticamente ogni vero, cioè della vera formola; ma se questa soccorre, tutti gli elementi ideali, essendovi acchiusi, e avendo solo mestieri di logica per essere esplicati e messi in mostra, l'eclettismo diventa inutile. La rivelazione somministrò la regola, e la società cristiana serbolla; onde nacque che la vera religione ebbe un moto e un corso distinto da quello della civiltà, e dalle vicende degli uomini e degli stati. Le comunicazioni dei popoli e degl' individui nel vivere pubblico e privato, sogliono causare fra molti beni alcuni mali; qual si è quel misto di opinioni natie o pellegrine, che a poco a poco alterano la religione, come ruggine il buon metallo; danno impossibile ad evitarsi, quando il culto è considerato, come una semplice appartenenza degli ordini civili. Il solo modo di ovviarvi stà nell'ordinare la religione a stato di società distinta, avente un governo, una gerarchia, leggi e ordini propri, secondo l'instituto divino, che rinnovò lo stato primigenio del genere umano [1]. Mercè di questa società eletta, noi veggiamo fra le varie superstizioni, che nascono e muoiono, che s'avvicendano, s'incrocicchiano, si confondono, si trasfigurano sulla faccia del globo, il vero ideale serbarsi intatto e inalterabile; veggiamo la linea diritta della rivelazione perpetuarsi visi-

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 174, p. 239, 240, 241.

bile e distinta, senza mescolarsi colle linee convergenti o divergenti, che incontra nel suo corso; come un raggio di luce purissima e vivissima, che senza danno della sua natia limpidezza, guizza e scintilla in mezzo al caos tenebroso, descritto da Esiodo e da Ovidio, dove gli elementi dispersi si accozzano, si mescolano, si disgregano del continuo, e fanno un immenso scompiglio, un eterno combattimento.

Non si vuol però inferire che i vizi e i capricci degli uomini non abbiano tentato più volte di alterare il vero rivelato, e di sottoporlo al sincretismo proprio de' falsi culti. E vi riuscirono, ogni qual volta gl'individui e le nazioni si separarono dalla società eletta, unica depositaria e conservatrice del vero assoluto. Ma se il folle ardimento nocque a quegl' infelici, che porsero orecchio alle promesse, e si lasciarono adescare alle lusinghe dei seduttori; non pregiudicò alla Chiesa, che nel perdere una parte de' suoi figli, ne acquistò degli altri, e serbò intatte le sue divine prerogative. Prima di Cristo, la rivelazione alterossi nella più gran parte del genere umano; dopo Cristo, fu guasta o spenta in una parte notabile della medesima Cristianità. E veramente l'eresia, è in ogni caso *l'alterazione delle idee rivelate, per opera di elementi naturali ed eterogenei.* L'elemento corruttivo della rivelazione può essere di due sorti; l'uno intellettuale, dato dalla riflessione, e l'altro sensibile, somministrato dalla fantasia. Il primo partorì tutte quante le eresie, che si possono chiamar razionali, (s'egli è lecito il denominar dalla ragione il più grave abuso di essa,) dai Sabelliani fino ai razionalisti dei dì nostri, dando il predominio alla cognizion naturale sull' infusa, alla filosofia sulla teologia, e viziando o rimovendo il sovrintelligibile in grazia dell' intelligibile. Ma l'in-

telletto non è la prima per ragion di tempo. nè la sola potenza degl' individui e de' popoli : imperocchè esso è sempre preceduto e spesso vinto dalla fantasia ; onde nella gentilità antica l'emanatismo e il politeismo, l'idolatria ammanierata e i culti grossamente fantastici precorsero al panteismo e alle altre squisitezze della filosofia eterodossa. Così alle eresie intellettuali andarono innanzi gli errori immaginativi, aspiranti a convertire la fede in poesia. come quelle ne fanno una speculazione filosofica. E perciocchè anche nei filosofi l'immaginativa sovrasta sovente alla ragione, ne piglia il sembiante, e ne fa le veci; il razionalismo eretico, oltre l'abuso delle idee, ammise non di rado quello delle imagini. come si può vedere eziandio ne' suoi fautori più moderni. Ma nelle eresie più antiche la fantasia signoreggia in modo particolare ; come si scorge nel gnosticismo e nel Manicheismo, precursori e compagni dell' eresia ariana, che intramischiarono ai dogmi evangelici il meraviglioso chimerico del paganesimo. Tal fu pure il culto mitriaco, di antichissima origine. che vinto o raffazzonato dal mazdeanismo, e poscia risorto sotto altra forma, fece irruzione nei paesi occidentali; il quale parve a santo Agostino una setta appartenente al Cristianesimo. perchè in effetto fu un sincretismo dei miti zendici, e di alcuni dogmi cristiani. Il sovrannaturale e il sovrintelligibile degli eterodossi sono fizioni poetiche o razionali; imperocchè, quando l'uomo ignora o ripudia le verità sovrastanti alla natura e allo spirito finito, è costretto di ricorrere ai sogni della immaginazione e dell' intelletto. I popoli. siano rozzi o gentili, abbisognano di credenze vere; e quando non le hanno, vi suppliscono colle favole; le quali tanto si somigliano fra loro, qualunque sia la varietà delle loro forme. quanto si differenziano

dalle prime. Imperocchè una sostanzialmente è la natura di tutti gli uomini, siano essi salvatici, come le popolazioni originali di Affrica e di America, o colti, come gli accademici di Berlino e di Parigi; e riescano a foggiare un Manitto e un fetisso, o ad inventare alcuna di quelle formole trascendentali, che sono gl' idoli speculativi dei moderni filosofi. Quindi è, che nel rinnovato gentilesimo gli uomini son tornati idolatri, com' erano nell' antico. L'idolatria è il solo culto possibile, secondo il dogma dei politeisti, il quale rende imagine di un panteismo rozzo e plebeo. Il panteismo, che è un acosmismo sostanziale, per altro rispetto è un vero teocosmismo, cioè una composizione prepostera dell' Ente e dell' esistente, e un accozzamento bizzarro di concetti incompatibili. Ora i filosofi moderni, usciti dalla setta protestante, e dalla eresia razionale di Cartesio, sono tutti più o meno panteisti. E che si è fatto, dal Fichte in poi, se non indiare l'uomo e la natura, e quindi adorarli? Imperocchè a tenore di una legge teleologica del nostro spirito, ogni atto umano s'indirizza a un ultimo fine, e vi si riposa; il quale indirizzo è un vero atto di adorazione tanto più grande, quanto meglio il culto del cuore sovrasta ai riti e ai sacrifici. Anche l'ateo è costretto ad avere una religione; e voglia o non voglia, quell' omaggio, ch' egli disdice alla Divinità, lo porge a sè stesso e alla natura corporea. Tanto che quella Chiesa, che i primi protestanti accusavano d'idolatria e di superstizione, è oggimai quasi la sola, che mantenga la cognizione e la pratica del vero culto. Il quale versando nell' ossequio dell' animo verso l' oggetto supremo della mente, è inseparabile dalla cognizione ideale, e dipende da essa. L'adorazione degl' idoli, prima di prorompere e appalesarsi, incarnandosi in un rituale esteriore,

comincia a regnar nello spirito; e ogni uomo, che non ha una schietta cognizione e l'amor dell' Idea, è naturalmente e irrepugnabilmente idolatra.

Che diremo adunque della nuova sapienza di alcuni moderni, che si mostrano amatori e promotori del Cristianesimo, senza distinguere fra la Chiesa cattolica e le sette eterodosse? Uno scrittore fornito di gran senno e ricchissimo di eletta dottrina, ma uso talvolta nelle cose religiose di pagar tributo al genio del secolo, scrisse non ha guari alcune poche pagine, dove lodati i cattolici e i Protestanti, gli conforta a perseverar fermamente nelle loro rispettive credenze, sentenzia per impossibile l'unità di fede fra gli uomini, e tuttavia confessa la divinità del Cristianesimo e la necessità della religione (7). Se l'autore di questo scritto non fosse un uomo così grave, così assennato, così per animo e per ingegno venerando, com' è veramente il sig. Guizot, io non potrei rendermi capace delle intenzioni che lo mossero a scrivere. Come può darsi ch' egli non siasi avveduto, la neutralità in religione essere indifferenza? Nelle cose politiche, dove si tratta di operare e di scegliere fra molti partiti i più convenienti, è spesso sapienza il tenersi nella via del mezzo: la civil moderazione è virtù tanto più apprezzabile, quanto più difficile e rara. Ma quando si tratta di credere, è assurdo il volere che altri stia fra la verità e l'errore. I Protestanti e i cattolici hanno ragione o torto; e siccome sono opposti fra loro, e il protestantismo su molti punti capitalissimi è la negazione della fede ortodossa, la verità non può esser comune alle due parti; potria bensì annidarvi egualmente l'errore, se il Cristianesimo per falso si dimostrasse. Colui adunque, che voglia star sospeso e neu-

trale fra quelle, non è cattolico nè protestante; e quindi non è nemmeno cristiano. Il sig. Guizot, guidato certo da ottimo intento e bramoso di promuovere gli affetti e le credenze più nobili, diede invece una lezione di dubbio teologico, che i Pirronici non potrebbero immaginarla maggiore. Che se egli stimò di far prova di alti e liberi spiriti, sovrastando alle sette dissidenti, e poggiando a una regione eccelsa, dove le opinioni discordi non arrivano; egli non avvertì, lo ripeto, che la religione non è come la politica. La verità non consiste nella bilancia dei contrarii in quanto essi scambievolmente ripugnano, e nella equazione delle contraddittorie. La verità non somiglia agli ordini civili, in cui i vari poteri si debbono equilibrare fra loro; nè alle opinioni umane, in cui il buono è misto col reo, e la cerna si dee fare dal savio coll' opera della dialettica; onde ciò che riesce moderazione e saviezza nell' uomo di stato, diventa scetticismo nel teologo e nel filosofo, quando si tratta della sostanza dei dogmi ideali. La moderazione è certo necessaria anche nel campo delle dottrine; ma ella risiede nell' abbracciar tutti i veri, senza sbandirne nessuno, e non già nel voler mescere il vero col falso, e nel dare a tutti egualmente ragione. La verità non è relativa e variabile, secondo l'opinion di Protagora, ma immutabile e assoluta. Chi vuol sovrastare al vero e padroneggiarlo, lo perde, in pena del sacrilego ardire; poichè il vero è Dio, e costituisce la cima degli spiriti e dell' universo. Il protestantismo è appunto la relatività del vero applicato alla religione; onde chi cerca un compromesso fra quello e la fede contraria, contraddice al principio cattolico, si dichiara protestante in modo espresso, e la sua imparzialità si riduce a una sembianza vanissima. Il cattolicismo solo richiede un pieno assenso,

perchè solo comprende la verità assoluta nella religione; laddove le altre sette, che più o manco permetton la fede al capriccio o all' arbitrio privato, si contentano della verità relativa, e si condannano da loro medesime. — Ma l'unità della religione, si suol dire, è una chimera. — Dunque è anche una chimera l'unità della morale, l'unità delle scienze, l'unità del bene e del vero in generale; dunque è vano e ridicolo il cercarla; dunque si dee far grazia agli errori e ai vizi degli uomini; dunque Iddio mal provvide a scendere di cielo in terra per recare i mortali a pace e a concordia, e ricomporre l'unità perduta della nostra famiglia; dunque Cristo ebbe torto di spedir gli Apostoli predicatori a tutte le genti, di fondar la sua Chiesa nell' unità della fede, dei riti e del sacerdozio, e di pregare il Padre celeste, che tutti gli uomini fossero un ovile sotto un pastore. — Ma l'unione religiosa si oppone alla varietà degli spiriti. — Dite piuttosto alla loro corruzione; perchè le idee non disgiungerebbero gli uomini, se le passioni non fomentassero la discordia. L'eresia, lo scisma, la miscredenza cominciano dall' affetto: l'eresiarca, prima di esser tale, è un uomo appassionato: l'orgoglio e la corruttela sono i progenitori dell' errore, e i traviamenti del cuore precedono sempre o quasi sempre quelli dell' intelletto. Quando una eresia è stabilita, coloro, che vi nascono e vi sono educati, possono trovarsi altramente condizionati; ma il suo principio è sempre quello, ch' io dico. Tutta la storia il dimostra, da Simone gnostico fino a Lutero, e ai nostri giorni. — Ma pure l'unità religiosa è impossibile ad effettuare, e non avrà mai regno nel mondo. — Chi ve lo dice? Chi ve lo assicura? Volete saperne più di Dio, che non ci vieta lo sperarla? Volete antivenire i consigli, e raccorciare il braccio della Provi-

denza? Ma sia pure, come dite: che importa? Perchè quel gran bene dell' unità religiosa perfetta non sarà mai posseduto dagli uomini, non dovremo studiarci di accostarcegli al possibile? Perchè le divisioni non si possono togliere, non cercheremo di scemarle? Perchè l'errore avrà sempre le sue vittime, non procacceremo di crescere al vero il numero de' suoi seguaci? Anche i vizi e i delitti saranno perpetui; eppure il combatterli, lo sterminarli, l'impedirli, secondo il proprio potere, è debito di ciascuno. Anche le miserie e le calamità non avranno termine; e pure è gran conforto per gli animi bennati l'applicar loro qualche rimedio, il renderle meno gravi e frequenti. Se si commendano e si celebrano que' generosi, che mirano ad abolire universalmente l'infamia della schiavitù, accomunando a tutti gli uomini i diritti civili; non si loderanno coloro, che mirano a distruggere la servitù dell' errore, la quale costringe non i corpi, ma gli animi. ed è tanto più pestifera dell' altra, quanto è più intima, profonda, difficile a sradicare, e vizia tutto l'uomo. privandolo, non pure di una felicità fugace, ma dell' eterna beatitudine? Quando Cristo fosse stato del vostro parere. non avrebbe predicato e suggellato l'Evangelio col suo sangue, per fondare una Chiesa unica, che secondo voi è una chimera. La redenzione, a senno vostro, è una utopia, e l'Uomo Dio morì per un sogno; e proferendo questa inaudita sentenza, vi chiamate cristiani, e pretendete quasi di essere cattolici! Oh che sorta di Cristianesimo è cotesto! Se voi foste vissuti al tempo degli apostoli, avreste forse scritto un articolo di eclettismo religioso. per provare che il gentilesimo e il nuovo culto dovevano convivere da buoni fratelli, e che tutti e due erano del pari fondati e legittimi. Questa tollerante e pacifica teologia avrebbe risparmiato

molto sangue; poichè certo la Chiesa non si glorierebbe de' suoi martiri. Ma ella avrebbe impedito il Cristianesimo di allargarsi e di crescere: l'avrebbe fatto languire e morire, come una setta teurgica, una scuola di filosofanti: gli avrebbe tolto l'acquisto del mondo: il paganesimo regnerebbe tuttavia in Europa: non sarebbe nata la civiltà moderna: noi saremmo barbari, come i popoli dell' antica Germania, o molli e putridi, come i sudditi imperiali dell' antica Roma. E perchè avvenne il contrario? Perchè Cristo predicò la sua religione, come il vero assoluto, e l'unica via di salvezza, perchè dannò l'errore, senza condizioni, senza temperamento, senza limiti; perchè tanto fu severo, inflessibile, inesorabile contro di esso, quanto umano, dolce, benigno, paziente, tollerante verso gl'infelici, che lo professano. Egli protestò di recare al mondo, non la pace, ma la guerra; guerra continua, invitta, implacabile, immortale contro l'errore. Tal fu l'esempio, che ci diede, e tale l'insegnamento, che ci ha lasciato: chi fa o sente altrimenti, non merita di esser chiamato suo discepolo. Non v' ha condizione di paesi e di tempi, che ci dispensi da questo sovrano precetto, che ci disobblighi dal cercare e promuovere con senno virile l'unità religiosa del genere umano. Non l'otterremo? Può essere: la Provvidenza non ci ha dichiarato in modo aperto e preciso il disegno dell' avvenire. Ma nel giorno del supremo giudizio non ci sarà chiesto, se avremo sortito l'intento, ma se l'avremo cercato, se avremo fatta ogni opera per conseguirlo. L'uomo è tenuto a rispondere del suo volere, non dell'effetto; perchè questo spesso non dipende da noi, quello è sempre in nostra mano. Studiamoci adunque di concorrere con sapiente fervore a quella impresa sacrosanta, seguendo il divino esempio, e tenghiamoci sicuri, che

qualunque sia l'esito, i nostri sforzi non saranno senza frutto. Ma per conseguire l'intento, guardiamoci principalmente dall' esser tolleranti e benigni verso l'errore, dal blandirlo, accarezzarlo, approvarlo, venir seco a patti, pareggiarlo al vero, e sovrattutto dal volere introdurre, come oggi si usa, l'eclettismo nella religione.

Ritornando alla fede cattolica, la sua medesimezza coll' Idea resa visibile, e vestita di forma sociale, risponde abbastanza a coloro, che la tassano di superstizione. La superstizione è *la religione scompagnata dall' Idea*, e ridotta a una vana forma, espressiva del falso, cioè del nulla. Or veggasi, come il cattolicismo, che è la religione ideale per eccellenza, possa essere superstizioso, e se questo epiteto non convenga più tosto a ogni opinione e credenza, che si dilunghi da quello. La ridicola spregevolezza della superstizione nasce appunto da quel vuoto ideale, e da quel difetto di sostanza, che fanno del culto esteriore una vanissima larva; imperocchè ogni qual volta i segni non sono informati dal pensiero e dall' affetto, muovono a riso, perchè destituiti di seria intenzione e di proposito. Il che non avviene, quando l' estrinseca dimostrazione, qualunque siasi, esprime il vero ideale; purchè abbiasi l' occhio alla cosa espressa; giacchè il valore del simbolo risulta dall' oggetto simboleggiato. Molti sogliono deridere i riti sacri, e le cerimonie cattoliche più belle e venerande, fermandosi alla loro corteccia, senza curarsi di penetrar nel midollo. Or donde nasce questo vizio, se non da quella incredibile leggerezza, che non sa ravvisare l'Idea, sotto le forme, che la vestono? Donde in effetto procede, che gli uni non curino o scherniscano que' medesimi emblemi, che inspirano agli altri una

profonda e affettuosa riverenza? Dalla corruzione forse. e dalla viltà dei sentimenti? Ma fra questi derisori si trovano talvolta uomini dotati di costumi onesti, e di animo nobilissimi. Dalla disparità degl' ingegni? Nol credo. San Cipriano e il Bossuet aveano per lo meno tanto ingegno naturale, quanto Celso e il Voltaire. La ragione si è, che l'uomo religioso ravvisa sotto la scorza del rito legittimo un' idea divina, laddove l'uomo profano non ci scorge nulla, fuori della forma esteriore. Questi si ferma al sensibile, quegli risale all' intelligibile. Se togli di mezzo ogni concetto ideale, il pontefice di Cristo che celebra i divini misteri, e il giullare o il mattaccino, che gesticola in piazza a trastullo della brigata, possono parerti due personaggi della medesima schiera; come pure non farai divario tra un figliuolo, che bacia la mano paterna in segno di riverenza, e una bertuccia, che contraffà la medesima azione. Il penetrare sotto l'invoglia dei simboli e degl'instituti religiosi, è tanto più difficile al dì d'oggi, che il secolo frivolo non sa apprezzare i nobili sensi dell'animo. nè i sublimi concetti della mente. Quindi una infinità di cose, che ci paiono ridevoli o di nessun valore, se sapessimo apprezzar l'eccellenza ideale, che vi soggiace, desterebbero nell' animo nostro rispetto e meraviglia. I nostri filosofi sorridono quando veggono, per esempio, una povera donnicciuola imprimere un bacio affettuoso sul pio segno di redenzione. estringerselo al seno. Infelici! I quali se non fossero contitti nello studio e nell' amore delle cose, che paiono e non sono, conoscerebbono che questo umile atto, purchè muova da un vivo sentimento di carità e di speranza, è cosa moralmente più nobile, più bella e grande, che la scoperta dell'America, e tutte le vittorie di Alessandro e di Napoleone.

Dalla formola cattolica: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa,* risulta che la Chiesa è in Dio, e che Iddio è nella Chiesa; onde nasce fra il pensiero ortodosso e l'Idea una equazione perfetta, per cui le due nozioni si congiungono insieme e riduconsi a un concetto unico. Quindi è, che il cattolico presta omaggio alla divinità del proprio culto, perchè ravvisa nel suo fondatore, non un uomo singolare e straordinario, come i razionalisti e i Sociniani, non un uomo divino, come Nestorio, ma un Uomo Dio, in cui la natura umana è sublimata ad un grado d'incomparabile eccellenza dal principio divino e personale, che l'informa. Perciò la mente del Cristiano nell'ammettere la formola cattolica segue un processo analogo a quello di ogni uomo nell'intuito ideale. Come negli ordini di questo, lo spirito passa dall' Ente all'esistente, per via del concetto intermedio di creazione, e non viceversa; così nella formola cattolica, egli muove dal concetto di Dio, come Essenza sovrannaturale e sovrintelligibile, e per via del Mediatore, discende, alla società divina da lui instituita nel mondo. Imperocchè, accoppiando la nozione dell'Ente creatore con quella del sovrintelligibile e del sovrannaturale, ne nasce l'idea di rivelazione; la quale non è altro che la creazione, rispetto al sovrannaturale e al sovrintelligibile. Il processo del fedele è dunque *a priori,* e conforme al logico tenor delle cose: imperocchè, pigliando le mosse dal concetto generico dell'Ente incomprensibile e sovrastante alla natura, egli travalica ai concreti di Cristo e della Chiesa, e gli afferra nella loro concretezza, perchè gli vede emergere dall'azione rivelatrice. In questo discorso intuitivo della mente consiste l'intima essenza della fede cristiana. Il quale non abbraccia soltanto le prove interne, ma eziandio le esteriori; poichè tutti i

segni esterni della rivelazione, che formano il corredo sovrannaturale e sensibile di essa sono parti integranti dell'Idea perfetta. Ma tali segni, che equivalgono a vere prove, e hanno una virtù dimostrativa nel giro della riflessione, sono semplici conseguenze nella sfera dell'intuito; il quale discorrendo dall'Ente all'esistente, passa in effetto dall'Idea rivelantesi alle sue significazioni sensibili, e non da queste alla rivelazione; nello stesso modo, che lo spirito intuente va dall'Idea alla parola, che l'esprime, benchè lo spirito riflettente dalla parola all'Idea pervenga. Quindi è, che nel linguaggio biblico le prove esterne chiamansi segni, anzi che argomenti del vero; come quelle, che di lor natura si riducono a significar l'Idea, la quale per la sua intrinseca e intuitiva evidenza è prova di sè medesima.

L' atto compiuto della fede cattolica consiste adunque nell'assenso libero e riflessivo, che altri porge alle tre idee fondamentali di Dio rivelante, di Cristo e della Chiesa, coordinate a tenore della loro indole intrinseca, e delle cose che rappresentano. Ma come mai la mente del Cristiano può muovere da Dio e discendere alla Chiesa, se prima non sale dalla Chiesa, di cui è membro, al concetto e all'affetto di Dio? L'uomo al suo nascere si trova costituito nella Chiesa, come nel seno di una società visibile, la quale fino a tanto ch'egli non è credente in atto, ma solo in potenza, non si può nella sua stimativa distinguere essenzialmente da ogni altro consorzio. Oltre che, il suo animo confitto nelle cose sensibili, e appiccato alle esistenze con tenace vischio, non può da sè solo montar più alto, senza recar seco stesso il peso che l'opprime, seguendo il processo vizioso dei psicologisti, che riesce all'emanatismo, padre di ogni errore; come

colui, che aspirando a toccar la cima di un monte altissimo, nè potendo spiccare un volo, o salirvi di balzo, è costretto a misurar passo passo il pendio dell'erta fatichevole, e a trar seco ansando la soma terrestre, che lo aggrava. Poco meno affannoso e pesante per lo spirito è la coscienza di sè medesimo, in cui si raccoglie il sentimento della natura materiale, e il corredo dei sensibili esterni; dal quale non è possibile il poggiare all'Idea schietta, come abbiam veduto più volte. E come il procedere a salti non torna più agevole alla mente nostra che alla natura, e il pensiero per gradi continuatamente cammina; l'esistente non potrà mai uscir di sè stesso, e superare lo spaventoso intervallo, che lo divide dall'Ente. L'uomo adunque costituito nel giro della riflessione, non può da sè medesimo collocarsi nel punto primitivo dell'intuito. Uopo è, che una forza potente ed esteriore vel tragga; la quale è il verbo della società ecclesiastica, che insegna e prescrive la fede, introducendola per via dell'udito nel santuario dell'intelletto [1]. Quindi è d'uopo distinguere due cicli rivelativi nella formola teologica, corrispondenti ai due cicli creativi della formola razionale. Il primo è il sovrascritto : *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa,* ed esprime l'ordine originale delle cose. Il secondo, che può rendersi in questa sentenza : *la Chiesa, per mezzo di Cristo, riconduce a Dio,* significa l'ordine complementare del primo ciclo. E come dal secondo ciclo creativo nascono le nozioni naturali di verità e di virtù, colla logica e colla morale, che ne sono l'arte e la scienza; così dal secondo ciclo rivelativo provengono la fede e la carità, che hanno il medesimo valore negli ordini sovrastanti alla natura, procreando la logica e la

[1] Rom. X, 17.

morale della rivelazione [1]. La fede e la carità sono il ritorno a Dio, come vero e bene sovrannaturale: e la carità abbraccia la speranza, come una sua appartenenza, allo stesso modo che l'eudemonologia si comprende nell'etica.

Siccome l'uomo nasce inclinato per affetto eccessivo e perverso alle creature, il suo spirito non è capace di sollevarsi all'intuito del primo ciclo, se prima non compie il secondo, per opera della società cristiana. Quindi è, che rispetto alla cognizione riflessa, il secondo ciclo precorre cronologicamente al primo. Perciò, se il primo ciclo esprime l'ordine reale delle cose e l'ordine logico della fede, il secondo rappresenta l'ordine disciplinare e pedagogico dell' educazione cristiana. Il fedele, come prima è capace di usare ragione, vien traportato dalla Chiesa in Dio, per mezzo del Dio Uomo, e discende quindi da Dio alla Chiesa per opera del mediatore medesimo. L'atto compiuto della fede, versando nell'assenso libero dello spirito alle verità espresse dalla rivelazione, non può effettuarsi, se non compiuto il secondo ciclo religioso, quando la riflessione dell'uomo già trasferita e fermata in Dio, è capace di assentir pienamente alla parola divina, abbracciando coll'Idea tutte le sue dipendenze, in virtù dell'Idea medesima. Il secondo ciclo esprime adunque il corso preparatorio della fede; il primo, la fede stessa nel suo compimento. E però gli Scolastici davano sapientemente il nome di preamboli, e non di articoli di fede, a quelle verità, che si debbono am-

[1] Vedi la tavola rappresentativa dell' albero enciclopedico, nel quinto capitolo di questo libro.

mettere, acciò altri sia in grado di fare un atto compiuto di professione cattolica.

Questa materia è di tanto rilievo, non pure per la teologia, ma per la filosofia stessa, che dee essere avvertita e studiata attentamente. Imperocchè la fede cattolica, quale l'abbiam definita, non è solamente necessaria, per rendere l'uomo religioso e cristiano, ma eziandio per creare il perfetto filosofo. Ciò parrà singolare, e difficile a credere; ma è altrettanto facile a provare. La filosofia è opera della riflessione, che per discorrere dirittamente, dee riprodurre, speculando, il processo intuitivo. La prima condizione, per ben filosofare, è adunque il traslocamento del pensiero riflessivo nella regione ideale, donde dee muovere ogni sintesi e ogni discorso. Ora la parola è il solo mezzo atto a porre lo spirito ripensante in commercio coll'Idea. Ma una parola imperfetta non può rivelarci l'Idea perfetta; e la notizia di questa sarà sempre più o meno annebbiata dai fantasmi e dalle impressioni sensitive. La parola perfetta è il verbo religioso e rivelato, serbante la sua integrità primitiva, qual è custodito e tramandato dal magisterio cattolico; fuori del quale è impossibile il trovarlo. L'acconcio indirizzo dello spirito verso l'Idea, e il trasporto del pensiero riflesso nel campo delle verità ideali, che è il primo passo richiesto a ben filosofare, è dunque opera della parola ieratica. Ma la Chiesa non ci rivela soltanto l'Idea, come Ente; ce la fa conoscere eziandio analogicamente, come Essenza; ci mostra in essa il principio effettivo del sovrannaturale e del sovrintelligibile, l'autore della natura e della grazia, della ragione e della rivelazione, il creatore e redentore onnipotente delle sue fatture. Or che cos'è l'affettuosa adesione all'Idea così espressa, se non la

fede cattolica? Per la fede, si crede all'esistente, in virtù dell'Ente, e non e converso: si crede a Dio, e agli altri capi, per Dio stesso, e per la società divina, che ne serba e ripromulga gli oracoli. La fede è sintetica di sua natura, corre *a priori*, e non *a posteriori*, e racchiude in sè stessa la sola espressione adequata e veramente compiuta da ogni parte della formola e del processo ideale, imprimendo nello spirito quell' abito ontologico, che è di tanto momento nell'uso dell' ingegno speculativo [1]. Dalla fede dipendono e scaturiscono le due altre virtù divine, che si consertano al pari di essa col secondo ciclo creativo. Imperocchè, come la fede è la logica religiosa, che trasporta lo spirito nell' Ente, qual vero; la carità e la speranza sono un'etica sovrumana, che nel medesimo, qual bene, lo trasferiscono. E queste tre virtù insieme accoppiate accendono la vita dell'anima e lo spiro ideale; onde l'uomo alberga mentalmente nell'Idea, come principio e fine, come premessa speculativa del pensiero, e termine operativo dell'affetto e dell' arbitrio creato. Esaltazione intellettiva e morale, apoteosi legittima dello spirito, che comincia a levarsi sopra di sè in questo mondo, e si apparecchia a quel possesso intimo e sostanziale dell'Idea, che compierà il secondo ciclo, rendendo eterno e perfetto il rudimento ideale ordito quaggiù. Se l'uomo perde la fede colle sue dipendenze, egli si concentra nelle cose sensibili, vi si riposa, vi si bea, s'immedesima con esse, e si sequestra moralmente dal suo ultimo fine; il che non solo è la morte eterna dell'anima, ma la morte perpetua della filosofia e della scienza. Tanto è vero, che non può essere filosofo perfetto chi non è cattolico; e che il psicologismo cartesiano, per cui

[1] Sup. cap. 3.

fu rotto il sacro vincolo delle scienze razionali colla fede, è la colpa mortale e la rovina della moderna speculazione.

Il Cristianesimo col suo processo rende l'uomo non pur credente, ma filosofo, iniziandolo alla cognizione di que' primi veri, senza i quali la filosofia è impossibile. Tre sono gli stati, in cui le menti create si possono trovare, rispetto al vero; cioè la comprensione, la cognizione e l'ignoranza. La comprensione è l'intuizione adequata, la piena evidenza, la scienza perfetta, che metaforicamente visione si appella. La cognizione è un' apprensiva imperfetta, di cui l'ignoranza schietta non si può dare, perchè il pensiero ne verrebbe affatto spento, essendo impossibile l'esercitare comechessia la virtù cogitativa, senza conoscere e affermar qualche cosa. L'ignoranza nostra è perciò sempre mista di cognizione, e da questo temperamento nascono due stati mezzani, il dubbio e la fede; il dubbio, quando l'ignoranza prevale alla conoscenza, e la fede, quando occorre il contrario. A queste tre disposizioni intellettive rispondono altrettante condizioni morali e pratiche dal canto della volontà umana; cioè il possesso compiuto o godimento, che risponde alla comprensione; la certezza operosa, correlativa del conoscimento e della fede; e la ricerca, che attiensi al dubbio e all'ignoranza. L'uomo non è capace della fruizione perfetta del vero nel corso di questa vita mortale. Ma egli è suscettivo di cognizione e di fede; anzi ne abbisogna : perchè senza di esse non può operare, nè vivere, come uomo, nè compiere il destinato da natura prescritto. E infatti, come potrà egli avere uno scopo, se non conosce il vero? O come potrà operare, senza proporsi uno scopo? Giacchè la finalità è una

legge assoluta e obbiettiva dello spirito. Nè solo si dee avere un fine; ma questo fine vuol essere morale; altrimenti l'operatore scenderebbe al grado de' muti animali, anzi al di sotto di essi; poichè mancandogli la provvidenza dell' istinto, da cui quelli son governati, e dandosi in balìa all' impeto delle passioni e ai capricci dell'arbitrio, l'individuo e la società egualmente periscono. Ora un intento morale presuppone il dovere, che importa un giudizio affermativo e veramente dogmatico, impossibile a formarsi, senza la conoscenza e la professsion del vero. Togli questo, sei costretto a cercarlo; ma chi cerca non possiede, prima di aver trovato : chi cerca le verità, in cui la morale si fonda, non potendo conoscere le conseguenze, senza le premesse, non è obbligato a metterle in opera. Però al cercator del dovere niuno può dire : tu sei obbligato di ciò fare; ma al più : tu sarai obbligato di ciò fare col tempo, cioè quando avrai trovato quello, che vai cercando. Or senza la religione, che cos'è la filosofia, se non una ricerca? *I Greci cercano la sapienza,* dice san Paolo, e queste parole sono applicabili a ogni filosofo, che non edifichi sulla religione; *ma noi predichiamo Cristo crocifisso* [1] : ecco il possesso del vero, e l'indole dogmatica della fede. La fede essendo adunque richiesta alla professione del vero, e questa tornando necessaria per la vita morale e materiale dell'individuo, e per l'adempimento del suo fine temporale e perpetuo chi non ravvisa in questa intima e stretta concordia della religione colla natura la verità del cattolicismo? Nè si opponga, che una gran parte del genere umano è vissuta e vive, senza questo benefizio. Imperocchè non v'ha un solo uomo, che non partecipi in

[1] 1 Cor. I. 22. 23.

qualche modo alla rivelazion primitiva o alla rivelazion rinnovata; trovansi molte reliquie di fede e di cattolicità sparse per tutto, germi benefici, di cui si vale la Providenza, per mantenere in piede l'umana famiglia, avanzi vitali, onde si nutrono gli stati e le nazioni. Certo, ciascuno di noi sussiste corporalmente e spiritualmente, in quanto crede a qualche cosa : i filosofi credono, gl'increduli credono, gli scettici credono, perchè senza fede, non che pensare e filosofare, non si potrebbe pur vivere per un solo istante. La stessa ricerca e lo speculare presuppongono qualche punto assoluto di dottrina, da cui altri pigli le mosse; perchè non si può edificare sul vacuo e col niente : che se il Descartes non se n'avvide, ciò prova che il retto senso è più necessario che frequente, eziandio tra i filosofi. Ma questi residui di fede, che alimentano gli uomini particolari ed i popoli, sono effetto della parola, e risalgono per via di essa alla rivelazione. Ed essendo imperfettissimi, se bastano a impedir la rovina, non bastano a promuovere il fiore delle nazioni; le quali, in quanto non sono credenti, sono e si mostrano tuttavia barbare. La barbarie, fonte di ogni male, è difetto di cognizione e perciò di fede; i gradi della quale sono la miglior misura della civiltà di un tempo o di un paese particolare; sentenza tanto vera e facile a provare, quanto difficile a credersi da coloro, che si tengono paghi e contenti della coltura di questo secolo.

La disciplina cattolica è la sola, che consuoni a meraviglia colle disposizioni psicologiche dello spirito umano. Ella piglia l' uomo dalla nascita, e lo inizia alla scuola della verità con quel rito semplice e augusto, a cui Iddio ha dato il potere di abituare nell' animo la vita ideale, prima che lo svolgersi

delle varie potenze gli permetta di attuarla. Come tosto la ragion del fanciullo entra in esercizio, la Chiesa, che adempie a suo riguardo il sacro e pietoso ufficio della maternità spirituale, gli rivela l'Idea con que' modi e quelle imagini, che vengono comportate dall' età tenera, e lo nutre col latte della sua parola. L'Idea col corteggio storico e razionale apparisce all' animo del fanciullo, come il vero assoluto, e secondata dai soavi e penetrativi influssi della grazia, ottiene da lui, senza sforzo, un' affettuosa credenza. E assentendo all' Idea, egli assente a chi gliela insegna : e la sua fede istintiva verso la Chiesa madre, qual semplice autorità naturale, diventa fede cristiana, come tosto egli appara la medesimezza della dottrina insegnata col celeste insegnatore; il maestro del vero assoluto non potendo essere menzognero. Egli crede adunque alla divina maternità della Chiesa, in virtù dell' Idea, che gli vien mostrata, come crede a colei, che gli ha dato la vita del corpo, per l' affetto istintivo di natura, i servigi amorevoli, che ne riceve, e l'autorità non ripugnabile degli altri uomini. Niuno certo potrebbe descrivere minutamente l' intreccio mirabile della natura e della grazia nell' animo del fanciullo cristiano, e seguir la mano di Dio in quel misterioso lavoro, di cui sono visibili solamente gli effetti. I miracoli della educazione cattolica possono essere più o meno rari; ma sono comuni a tutti i tempi; ed è anzi per mezzo della disciplina, che la religione influisce più generalmente e più efficacemente negli uomini. Iddio può fare di un mostro, (e il fa talvolta,) un eroe ed un martire, come può suscitar dalle pietre dei figliuoli ad Abramo; ma secondo il corso più ordinario delle cose, la pietà e la virtù dipendono dalle abitudini contratte nei primi anni. Una buona educazione inserisce nel cuor dell' uomo un germe di fede pre-

zioso, che può essere soffocato e compresso dalle lusinghe del mondo, e dalle passioni della età fervida, ma non ispento, e tosto o tardi si riproduce. Chi ebbe in sorte di gustare una volta la bellezza e la verità dell' Idea, benchè poscia se ne sia disavvezzo, benchè sia come ricaduto nelle tenebre del gentilesimo, sente rinascere di tempo in tempo una cara rimembranza di quei primi amori, e un doloroso rincrescimento di aver perduto un tanto bene; sente un vivo desiderio di riacquistarlo, di ricuperare con esso le abitudini della innocenza, e quella postuma giovinezza dell' animo, che consola e rinfranca nel declinare della vita.

Fuori del cattolicismo non vi può essere educazione ideale, non solo, perchè la cognizione dell' Idea è un suo privilegio, ma perchè il suo insegnamento è il solo proporzionato alla tenera età. Mirabil cosa! L' Idea, che è la cima della sapienza, e il cui acquisto sbigottisce gl' ingegni più eminenti, è altresì la cognizione più accomodata, la sola accomodata alla comprensiva dei fanciulli, e del popolo, che ha coi fanciulli tanta similitudine. Ma l' Idea non può adattarsi alla capacità della plebe e dei pargoli, se non in quanto è insegnata autorevolmente; nol può, se dee essere cercata; ancorchè si reputi possibile questa ricerca. Chi volesse insegnar filosofia ai fanciulli ed al popolo, farebbe ridere. Insegnar filosofia? Ma siccome questa, a parer vostro, non è una credenza, siccome ella è una disamina, una inchiesta lunga, intricata, difficilissima, come volete comunicarla a coloro, che non sono in grado d' imprendere l'arduo lavoro? Tanto sarebbe, se invitaste un pargolo, che balbetta e si strascina col carruccio, a entrar nei calcoli della geodesia, o a far con voi di conserva il giro del globo terrestre. La filosofia è il

colmo della enciclopedia, e il fiore della speculazione è il più serotino a sbocciare, eziandio in coloro che ne hanno i semi; chè in molti l'impotenza filosofica è perpetua. Il ragazzo può studiar fisica, matematica, letteratura, molto prima di poter ben filosofare, ancorchè avesse l'ingegno di Platone e del Vico; dal che si deduce che la filosofia schietta è possibile soltanto nel Cristianesimo, perchè ivi la religione può stare, senza di quella. Presso i Gentili, destituiti di culto legittimo, la filosofia era costretta a far le veci della fede; ma d'altra parte, mancando essi di religione, venivano meno con questa i principii di una soda speculazione. I Protestanti e gli eretici di ogni colore, non avendo pure un magisterio esteriore e autorevole, solo idoneo institutore dei fanciulli e della moltitudine, sono in uno stato poco diverso, e le loro sette, a rigor di termini, non meritano il nome di religioni, nè di credenze. Il protestantismo è una ricerca, e quindi non è in sostanza una comunion religiosa, ma una setta filosofica, e un rampollo delle dottrine psicologicali. La fede cristiana è impossibile, secondo il dogma fondamentale di Lutero, che l'annulla essenzialmente, e vi sostituisce il maggior suo contrario; giacchè l'eterodosso incomincia col dubbio, chè è quanto dire con un atto di miscredenza. Perciò l'interdetto dell'esame dubitativo, che gli spiriti leggeri obbiettano ai cattolici, come nota di errore, è la prova più bella della loro ragione: nè questo è il solo caso, in cui l'acume moderno soglia scambiare le obbiezioni colle risposte; il che giova, se non altro, a raccorciare le controversie. La proibizione dell'esame conséguita di necessità al possesso del vero; onde il Protestante, che incomincia a leggere la Bibbia, può in tanto dubitare dei dogmi, che vi si contengono, in quanto non è cristiano. Insomma, la nega-

zione del cattolicismo è schiettamente la negazione del Cristianesimo. La professione cattolica è l'unica forma della rivelazione, che collochi l'uomo nel suo stato naturale, e gli assicuri la possessione del vero, non ottenibile fuori di essa, o tanto agevole a perdersi, quanto è difficile l'acquistarlo. Chi la ripudia, fa retrocedere l'uomo dalla condizione normale di possesso, a cui fu innalzato dalla rivelazione, allo stato innaturale d'ignoranza e di dubbio, e lo spoglia affatto del vero, che è il tesoro dello spirito, e il principio di ogni umana grandezza. Il che da molti è oggi riputato un bene, e i dissipatori della fede chiamansi uomini progressivi e perfezionativi; la qual lode si potria loro concedere, purchè si desse egualmente a coloro, che alleggeriscono le borse e gli scrigni dei cittadini. Se non che, i ladri profittano in qualche modo di ciò che tolgono, laddove gl'involatori della fede, e gli sperditori della religione, non ne godono già essi, e periscono d'inopia, come coloro, che hanno spogliati. Lo scetticismo è una merce, che non fa prode a nessuno.

La quale arguisce eziandio in chi se ne diletta un traviamento del cuore, o una imperfezione dello spirito. Quindi è, che i pensatori più eminenti nella storia dell'umano sapere furono tutti dogmatici, e gli scettici eziandio più ingegnosi lasciarono una fama, non solo meno pura, ma meno grande di quelli. Democrito, Gorgia, Prodico, Protagora, e tutti quegli altri uomini arguti e facondi, che misero a romore e a soqquadro la Grecia, sotto nome di sofisti, sono affatto oscurati nell'opinione dei secoli dallo splendore di Pitagora e dell'insigne sua scuola. Chi oserebbe contrapporre Pirrone, Carneade, Sesto Empirico, comecchè dotti e sagacissimi, ad Aristotile e a Platone? Fra i moderni, Davide Hume

ebbe per acume e forza logica pochi pari; ma il suo ingegno non è pure paragonabile a quella vasta e profonda comprensiva del Leibniz e del Vico. Michele Montagne è un raro e piacevole scrittore; ma chi ardirebbe, per filosofia, pareggiarlo al Malebranche, o per facondia al Pascal e al Bossuet? Lo stesso Kant sarebb' egli così illustre, com' è veramente nella storia filosofica, se la sua morale non avesse in parte riparato alle audaci demolizioni della sua critica speculativa? Insomma, nella lunga schiera degli scettici non se ne trova forse un solo, degno di sedere nel primo grado fra que' sommi intelletti, che più onorano la specie umana. La ragione si è, che lo spirito non basta alla celebrità grande; e l' ingegno diventando scettico, fa le veci dello spirito, e discende dall' altezza ideale sua propria, dal possesso del vero, dalla contemplazione del divino, dove naturalmente alberga, a giocar di scherma negli umili campi della logica e delle vane astrazioni. L'uomo ha da natura la potenza di apprendere il vero, ma non è atto a comprenderlo perfettamente. Per la prima dote, somiglia al Creatore; per la seconda, è creatura. Un ingegno ben conformato riconosce ambedue queste condizioni, e osserva l' una, senza scapito dell' altra. Ma gl' ingegni deboli e difettuosi non sanno tener l'equilibrio, nè sfuggire gli eccessi : trasmodano per l'uno o per l'altro verso : vogliono volare alle stelle, o andar sulla terra carponi; peccano di temerità ed arroganza, o di doppocaggine e codardia. Quindi gli uni diventano dogmatici assoluti, aspirano a tutto conoscere, pretendono di tutto sapere, senza pesare le forze dell' uomo in genere, e quelle del loro proprio ingegno in particolare; gli altri recano in dubbio ogni cosa, e ripudiano la scienza, sotto pretesto che sia manchevole, e incapace di esaurire appieno il suo og-

getto. Oltre che, il sentimento, che tutti hanno del sovrintelligibile, favorisce eziandio l'assunto degli scettici, e siccome, quanto più l'ingegno è grande, tanto più viva e forte e veemente è la coscienza della propria inettitudine a penetrare il mistero universale delle cose, può parere che da questo lato il valor della mente arrida alle sconsolate conclusioni dei Pirronici. Ma se gli spiriti privilegiati sono più consci delle tenebre, che gli attorniano, ricevono altresì una impressione più viva della luce, apprendono il vero in modo più squisito, e se ne compiacciono da vantaggio, onde il mistero è bilanciato dalla evidenza. Si trova bensì sovente nella storia menzione di tali uomini, che furono agitati e combattuti da dubbi gravissimi e dolorosissimi, e che vissero talvolta in tal condizione per molti anni : ma in fine la fede vince, e l'intuito mantiene il suo imperio : laddove negli animi angusti ed imbelli, o usi a troppo confidarsi nelle proprie forze, se il conflitto succede, il dubbio suol restare signor del campo [1].

Il dogmatismo cristiano è solo ragionevole, e alieno da ogni eccesso, perchè si governa coi giudiziosi temperamenti, e col senno proprio della fede. Il Cristiano assente all'Idea, come intelligibile, e come sovrintelligibile, senza uscire, per questo secondo rispetto, fuori dei termini prescritti dalla rivelazione. La fede è libera; perchè lo splendore dell'Idea essendo quaggiù misto di ombre e di tenebre, l'uomo può fissar gli occhi sul lato oscuro o luminoso, e quindi assentirvi o ripugnarvi a suo talento. E spesso vi ripugna, indottovi dal senso, che mal s'appaga delle illustrazioni ideali, come quelle, che contrastano ai pravi appetiti, e si reputa

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 29, 75, p. 439, 440, 441.

beato di avere un pretesto specioso di ripudiarle, allegando lo spauracchio degli arcani, che le accompagnano. Perciò la fede è libera e meritevole; imperocchè, se l'uomo con magnanimo sforzo vince l'affetto ribellante all'Idea, se apre l'animo al suo benefico calore, e alla pura e gioconda sua luce, se s'incorpora seco, abbracciandola con un assenso amoroso e tenace, (più forte assai della catalepsia stoica,) l'animo di lui s'informa di quel divino abito, che rassomiglia alla santità increata. La perfezione morale risulta dall'unione elettiva dello spirito creato coll'Ente, e dalla sintesi del contingente e dell'assoluto, mediante l'amplesso volontario dell'oggetto infinito, e l'immedesimazione dell'intuito e dell'attività libera col vero e col bene ideale. Imperò, se bene la fede possa star disgiunta dalla carità santificatrice del cuore umano, ella inchiude sempre un moto di amore iniziale; onde si suol definire *un pio assenso verso le verità rivelate*, cioè verso l'Idea perfetta; il quale allorchè giunge ad abituarsi nell'animo, e a signoreggiarvi, diventa carità, vivifica spiritualmente il suo possessore, e gli fa gustare fra le miserie terrestri un sorso di beatitudine, come un saggio di quel bene, che gli è promesso. (8). La vita morale è adunque libera: l'uomo ha il sublime e tremendo privilegio di poter eleggere fra la vita e la morte, fra una morte perpetua e una immortalità beata. L'incredulità è il suicidio dell'anima, e ogni filosofia, che si spicca dalla fede, è micidiale di sè medesima.

La fede e l'amore, onde germina la speranza, costituiscono la vita ideale, per cui lo spirito, sollevandosi dalle cose sensibili, vien sublimato alla società divina, e posto in grado conforme alla dignità originale della sua natura. La

qual vita ideale influisce in tutte le parti del suo essere, eziandio in quelle, che paiono men collegate colla virtù e colla religione; essendo ragionevole che dalla signoria dell' Idea nell' individuo provenga la sua perfezione, come dalla signoria dell' Idea nel mondo derivano la bellezza e armonia universale. L'influenza degli abiti cristiani in tutto l'uomo merita la considerazione del moralista, dell' educatore e del filosofo. Ella è sovrattutto notabile nel giro della scienza, e principalmente delle discipline speculative. E come mai la filosofia, che è la scienza ideale per eccellenza, potrebbe sussistere, non che fiorire, se il culto dell' Idea non alberga in coloro, che la professano? La prima condizione dell' uomo, che si accinge allo studio della verità ideale, è di accostarlesi al possibile, di conformarle i propri affetti e i voleri, di armonizzare con essa ogni parte della sua vita. Al che conferisce sovrattutto la fede, infondendo o perfezionando quel vigor mentale, che può chiamarsi il carattere dell' intelletto. Infatti ella possiede la triplice prerogativa di essere ragionevole, forte e costante. Per la prima di queste doti, ella combatte l'ignoranza, l'errore, le preoccupazioni, donde sogliono germogliare la superstizione e il fanatismo. Per la seconda, ella contrasta alle fluttuazioni dello spirito, e a quella debolezza e irresoluzione mentale, che partorisce l'apatia religiosa, il dubbio e la miscredenza. Per la terza, ella mette un freno alla volubilità, che è una malattia dell' intelletto, non meno che del cuore umano, alla quale sono inclinati gl' ingegni anco più robusti, quando hanno scosso il giogo salutare della religione. Nè il vantaggio, che nasce da queste abitudini, si ristringe fra i termini della vita contemplativa; imperocchè il vigore e la costanza nell' operare suppongono il vigore e la costanza nel credere. Bisogna an-

dare a rilento prima di abbracciare una opinione. per evitare il rischio di porgere al falso l'omaggio dovuto al vero; ma quando la verità è conosciuta, bisogna abbracciarla fortemente e mantenerla costantemente. Chi non pensa e non crede fortemente, è di necessità fiacco ed instabile nell' operare; giacchè il pensiero risponde da ogni lato all' azione, essendone il principio, la norma e la molla. Savissimo è adunque quel precetto cattolico, che interdice di porre menomamente in dubbio la verità conosciuta, eziandio per un solo istante di tempo. La debolezza e la volubilità dello spirito umano sono tali e tante, che non v'ha alcun vero, per quanto se ne abbia una persuasione fondata e gagliarda, contro cui non sorgano talora difficoltà atte a produrre momentaneamente qualche impressione sullo spirito; alle quali se l'uomo si arrende, dubitando del vero già posseduto, egli acquista a poco a poco un abito di scetticismo, che non lascia più intatta alcuna credenza. All' incontro, s'egli resiste virilmente a cotali assalti, e sprezza quelle involontarie nebbie di spirito, a poco andare l'oscurità si dilegua, torna la calma, e ridendosi dei propri dubbi, non che averli per formidabili, egli si maraviglia, che siano potuti affacciarsegli in aspetto serio. Il sofisma piglia talvolta agli occhi dell' intelletto, come la passione a quelli del cuore, una forma speciosa e seducente, che in breve svanisce, se l'uomo è forte, e non cede alle apparenze.

La fede cristiana genera eziandio un altro abito filosofico, che si connette ancor più intimamente coll' oggetto proprio degli studi speculativi. Il quale abito proviene in parte dalla disciplina operativa, in parte dalle dottrine sublimi del Cristianesimo. L'Evangelio, conferendo alla mente la signo-

ria del senso e delle passioni, e avvalorandola colle pratiche del culto, della sobrietà e della moderanza; prescrivendo un' assidua vigilanza sui pensieri e sugli affetti, avvezzando l'uomo alla vita interiore, e dandogli l'abito del contemplare e del meditare; è attissimo a svolgere e ad affinare quella spezie d'ingegno, che chiamasi psicologico e ontologico, ed è agli studi del filosofo assolutamente richiesto. D'altra parte, l'oggetto della religione versando nell' Idea stessa, il Cristiano, che degnamente risponde alla sua vocazione, piglia con quella dimestichezza: se le accosta con passi, prima lenti e deboli, poi franchi e spediti: conversa seco a principio con qualche timidezza, ma acquista in successo di tempo quella generosa baldanza, che nasce dalla consuetudine: s'avvezza a guardarla, a sostenerne la luce, a fermar gli occhi, come aquila affissa al sole, nell' eterno e sfolgorante splendore, rinforzando coll' assiduo esercizio, e acuendo la virtù visiva; e mediante questo affettuoso commercio col vero, diminuisce lo spaventevole intervallo, che divide la creatura dal suo Fattore. Imperocchè l'oggetto della cognizione può effettualmente rendersi conforme il soggetto; e non che si debba dire con Emanuele Kant, che questo imprima in quello la sua propria forma. il contrario veramente succede; giacchè tal è lo spirito generalmente, quale il termine del suo pensiero. Per tal modo si acquista una penetrativa mentale di gran lunga superiore a quella che trovasi nel comune degli uomini, sommersi e confitti nello studio ed amore delle cose terrene; giacchè la veduta ideale e riflessa non è opera della natura, ma dell' arte, come negli ordini del senso l'apprensione e la stima visuale della lontananza sono opera delle impressioni del tatto, combinate col magistero della riflessione.

Conseguenza di questa disposizione cogitativa, connaturata dall' abito cristiano. è *il credere fermamente alla possibilità, alla convenienza e alla realtà dell' ordine sovrannaturale;* a cui niuno può in verità ripugnare, se ammette la superiorità dello spirito sulla materia, dell' Ente sull' esistente, e la continuità immanente della creazione. Ma il Cristianesimo è maraviglioso, perchè infonde questa persuasione negli ingegni meno disposti ed assueti al discorso speculativo. Notisi bene che altro è l'ammettere la possibilità e la congruenza del prodigio in genere, altro è il riconoscerne la realtà concreta in un caso particolare. Questo speciale riconoscimento dipende dalle prove storiche; ed è gran senno l'andarvi a rilento; per non mettersi a rischio di confondere la religione colla superstizione, e le favole del volgo coi fatti splendidi e inconcussi degli Evangeli. Ma in ciò gli spiriti cristianamente avvezzi differiscono dai profani, che ammettono in genere la credibilità del prodigio, benchè sapendo non poter essere continuo nè universale, appunto perchè è prodigio, non ne riconoscano l'attualità esteriore, se non l'apprendono accompagnata dai segni autorevoli; laddove chi miscrede assolutamente il ripudia in virtù della sua essenza. Giangiacomo Rousseau lo dice nel modo più espresso [1]; e tutti i sofismi dell' Hume si riducono a questa preoccupazione [2]. Il Cristiano insomma ammette sempre l'idea, senza credere al fatto, quando non soccorrono le debite prove; laddove il deista e il razionalista impugnano sempre il fatto, perchè ripudiano l'idea. Ma l'idea del prodigio presuppone che il fatto corrispondente abbia luogo negli ordini del

[1] *Ém.* IV. *Lettr. de la Mont.,* I, 3. *Lettr. à l'Arch. de Paris.*

[2] *Ess. on the mirac.*

mondo, e nel corso del tempo; onde errano coloro, che tengono i miracoli per accessorii alla instituzione cristiana. Niuno più di me è persuaso che l'Idea sola può bastare agli spiriti penetrativi e ben conformati, per riconoscere la divinità dell' Evangelo. Ma se in tal caso il miracolo non prova l'Idea; dico che l'Idea prova sempre il miracolo, anzi lo abbraccia e contiene, come parte integrale di sè medesimo; giacchè l'Idea perfetta non può stare, senza il sovrannaturale, e questo importa il miracolo, il quale è per rispetto alla creazion della grazia, ciò che è il fenomeno ordinario, riguardo a quella della natura. Senza che, la fede nelle opere sovrannatura, splendidamente attestate dalla storia, contribuisce a creare quell' abito mentale, che distingue il Cristiano dagli altri uomini. Sentire del continuo la presenza di Dio; ravvisare in ogni evento la mano creatrice e governatrice della Providenza; credere alla signoria divina su tutta la natura; stimar che il prodigio è tanto facile all' Onnipotente, quanto la creazione; che le opere divine sono effetto di un consiglio libero e sapiente; che più importa la salute di un' anima, che la fattura di un nuovo mondo; che l'azione della prima Causa sull' arbitrio creato, e le vittorie della grazia nel convertire e migliorare e santificare gli uomini, vincono di eccellenza e maraviglia *il suscitar dalle pietre figliuoli ad Abramo* [1]; sono sentimenti e disposizioni inseparabili dalla professione del vero Cristiano. Ma come si può aver l'animo così conformato, se non si crede agli eventi, che sovrastanno alle leggi di natura? Coloro, che togliendo di mezzo i miracoli, stimano di giovare alla fede, fanno opera vana e ripugnante, come chi vuole, alterando

[1] Matth. III, 9.

la morale, vantaggiar la virtù. Virtù e fede sono due vittorie dell' arbitrio sul senso : mal insegna a vincere, chi altrui consiglia di cedere al nemico. La fede di certi nuovi teologi, come la virtù di alcuni moralisti, è un compromesso fra la religione e la miscredenza, fra Iddio e Belial, fra l'Evangelio e il mondo; compromesso sostanzialmente assurdo, il quale salva soltanto le apparenze.

Il Cristianesimo, perfezionando l'intelletto coll'abito della fede, migliora eziandio le altre potenze, che dipendono tutte più o meno dalla virtù conoscitiva. Anzi, essendo fuor di dubbio che la volontà tiene nell' uomo il principato, perchè nell' attività intima, di cui essa è una forma, si radica l'individualità personale, causa seconda del merito, e quindi della morale eccellenza; alla educazione e al miglioramento di essa mira sovrattutto la religione : la quale non fa caso delle altre potenze, se non in quanto all' arbitrio si riferiscono. La fede rinforza e ingagliardisce la facoltà elettiva, accresce la balìa e la coscienza, che l'uomo ha di sè stesso, lo sottrae alla tirannica dominazione de' sensi e degli affetti tumultuanti, e lo rende veracemente libero, assoggettandolo alla signoria civile e paterna del vero ideale, che solo può francare e redimere dal prepotente servaggio dei sensi i propri adoratori. E siccome ella da un altro lato compie e rischiara la notizia dell' Idea stessa, i salutiferi influssi di tale abito abbracciano ad un tempo l'oggetto e il soggetto, il termine delle operazioni spirituali, e le forze naturali dello spirito. Se l'una di queste due cose si disgiunge dall' altra nel tirocinio umano, l'armonia delle nostre potenze si altera, e l'uomo diventa inerte contemplatore o sensuale egoista. Il Cristianesimo, incorporando l'individuo a una

società militante, cospira a renderlo più attivo, più forte, più animoso; onde la disciplina cattolica si può definire *l'educazione dell' arbitrio, per mezzo della perfetta ragione.* La fede inizia e l'amore compie questa instituzione morale, agevolata dalla speranza; la quale, interponendosi fra l'una e l'altra, diffonde nell' anima una serenità dolce, una giovialità dignitosa ed equabile, che giova all' operosa costanza e al decoro della vita. Il senno moderno volle correggere l'opera dell' Evangelio, trascurando la parte ideale dell' uomo, e mettendo ogni cura nell' accrescerne l'arbitrio, senza avvertire che la libertà senza freno, si trasforma in tirannia o in licenza, e si spegne da sè medesima. Abbiamo già veduto altrove, qual sia il nerbo dell' uomo attuale, qual sia il vigore che oggi regna negli animi e nelle menti, e quanto la civiltà europea, scatenando l'arbitrio, per rinforzarlo, abbia ottenuto il suo intento di felicitare la specie umana.

È dunque affatto irragionevole l'accusa, che si dà alla fede cattolica di ridurre l'uomo all' inerzia de' mistici. All' inerzia? Dio buono! Mentre scopo supremo del Cristianesimo è di rendere la volontà potente, valida, operosa, padrona di sè stessa, tetragona ai casi esteriori, indomita all' impeto interno dei sensi, della fantasia e delle passioni. L'attività cristiana è certo grave, prudente, rispettiva, assennata, e non somiglia punto alla furia, che si pregia e si mitria in questo secolo ballerino; ma perciò appunto ella è degna di unica lode. Ringraziate la religione, invece di accusarla, se fra l'indicibile pargoleggiare dell' età moderna in tutte le cose, ella serba ancora gli spiriti della virilità antica. Ma ella favorisce il genio de' mistici? Distinguasi la

misticità cristiana, se altri vuole così chiamarla, da quella delle sette eterodosse: l'essenza della prima è l'azione, e non la nuda contemplazione. Il buon mistico è certo meditativo e contemplante, poichè in tal dote consiste la cima della vita ideale; e sarebbe ridicolo il biasimare nella religione una facoltà eccellente per sè stessa, e necessaria al vero filosofo. Ma il contemplare cristiano è attivo, non passivo, e importa una grande intensità di attenzione, una grande efficacia di volere ed energia di spirito; la quale è l'indirizzo dato dall' arbitrio alla virtù intuitiva. Il buon mistico può qualche volta dismettere soverchiamente il pensiero dell' azione esteriore, e dare, per questo rispetto, in qualche esagerazione; ma egli è sempre attivo dentro, sollecito, pronto e vegliante, per attutare gli affetti ribelli al primo insorgere, e conservare intera la coscienza e la padronanza di sè medesimo. Insomma l'intuito contemplativo non iscema, ma avvalora la personalità dell' animo, e ha pregio di virtù singolare, perchè muove dall' elezione [1]. All' incontro la contemplazione gentilesca e orientale, come quella dei Sanniasi e dei Giogui nell' India, dei Taosi nella Cina, dei discepoli di Budda o Fo nei due paesi [2], dei Sofi presso i Persiani, e di molte sette europee e soriane del medio evo e della età più moderna, è una passività assoluta, uno sforzo per annullare ogni discorso mentale, e per ispegnere, al possibile il sentimento e il pensiero medesimo. In tale stato l'Idea assorbisce e annulla l'intuito riflesso; laddove nella

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 88, p. 452-456.

[2] Intorno ai quattro o otto gradi di perfezione del sistema di Fo, l'ultimo de' quali è un' apatia assoluta, vedi il Deguignes (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. LX. Mém., p. 204, 255. 256.)

vera contemplazione, l'atto riflessivo afferra l'Idea, serbando fra l'oggetto e il soggetto un armonico temperamento. Nell' uno, l'attività è tutta obbiettiva, e ogni libera cooperazione del soggetto vien meno, riducendosi la sua efficacia a quella mera entità sostanziale, che emerge dall' atto creativo [1]; nell' altra, l'oggetto e il soggetto, come cause libere, l'una prima e l'altra seconda, spiegano le loro forze, ciascuna nel suo giro; e se l'Idea è attuosa nell' infondersi e nell' impressionare, creandolo, l'animo umano, questo, in virtù appunto di tale azione creatrice, è operativo nel ricevere gl' influssi ideali. Il primo sistema è un vero suicidio dello spirito, un attentato dell' uomo contro la divina fattura, uno sforzo assurdo e ridicolo per annullar l'esistenza o rifonderla nel suo principio, un moto contrario all' indirizzo della virtù creatrice; e in ciò consiste l' unificazione e l'ingresso nel Nirvana [2], o Nirvritti, rappresentato dagli Upanisadi, dal Vedanta, dal Mimansa, dallo Svabava e dalle altre scuole bramaniche e buddistiche, come cima di perfezione e di beatitudine. Il secondo sistema all' incontro è solo una savia e moderata abnegazione, che risecca ogni eccesso, e purifica l'animo, rimovendone ciò che discorda dalla suprema regola del Vero e del Bene, e dall' armonia universale; tanto che l'arbitrio in virtù di esso, non che frangersi o debilitarsi, si accresce di efficacia e di vigore. Da un lato

[1] Se i falsi mistici sono emanatisti o panteisti, (e sono quasi tutti e debbono essere, poichè la lor dottrina è una conseguenza dell' emanatismo o del panteismo,) essi non possono nemmeno ammettere questa attività identica all' entità sostanziale dello spirito umano.

[2] Il *Nirvana* indico dei Buddisti è il *Nirupàn* dei Tibetani e dei Siamesi, e il *Nipòn*, ovvero *Nijuèn* dei Cinesi. Vedi il Deguignes (*Mém. de l' Acad. des Inscript.*, tom. LX. Mém., p. 257, 258).

insomma, la virtù contemplativa, scioperata ed oziosa, è un sonno, un letargo, una quiescenza inerte, un abbandonamento, una morte; onde spesso trae seco le sfrenatezze del senso e le laidezze della carne, il cui imperio sottentra a quello dell'animo; dall' altro, ella importa un' assidua vigilanza, e una guardia operosa dei sensi, disposizione necessaria all' abito di ogni virtù, e a tutti gli ordini della vita attiva.

La fede è la vera libertà dello spirito, perchè lo rende soggetto a Dio, e mantiene illesi i diritti di quella monarchia ideale, onde ogni libertà procede. L'autonomia razionale dei moderni razionalisti, ribellando l'uomo contro l'Idea, tenta in effetto di sottoporre essa Idea all' arbitrio creato, di limitare la libertà divina colla libertà umana, di sostituire l'esistente all' Ente, esautorando Iddio e indiando la creatura. Da Lutero e Cartesio, introduttori di questa libertà menzognera, fino ai dì nostri, la deificazione dell' uomo fu l'oggetto finale di ogni innovazione filosofica e religiosa; e se pochi pensanti ebbero la sagacità di conoscerlo o l'audacia di confessarlo, come un celebre scrittore tedesco, tutti rinnovarono in modo coperto, e spesso, senza saperlo, l'antica suggestione dello spirito ribelle : *eritis, sicut dii* [1], che fu il principio delle colpe e delle calamità del genere umano; cosicchè con verità si può dire che *il gentilesimo moderno è il culto dell' uomo indiato sotto tutte le forme.* Egli è poi un abusar de' vocaboli, il parlarci, come fanno molti di autonomia razionale, per legittimare l'assurda apoteosi dell' uomo. La ragione è certamente autonoma; ma quella di Dio, e non la

[1] Gen. III, 5.

nostra o di altra mente creata. Una tal prerogativa non compete all' ingegno umano, se non in quanto il vero divino si rivela al suo intuito; e siccome il vero divino è in gran parte sovrarazionale, il volerlo rigettare, perchè supera la nostra scarsa apprensiva, è un rinnovare la follia di Protagora, far dello spirito creato la misura del vero, e affermare in sostanza che la ragione divina non si stende oltre quella delle sue fatture. Altrimenti, con che titolo si potrebbe disdire all' una ogni signoria sull' altra? Perciò i nostri filosofi, per dare all' uomo un privilegio, che non può competere ad alcuna creatura, spogliano Iddio delle perfezioni sue proprie; per conferire alla ragione umana un' autonomia empia e chimerica, negano l'autonomia della somma Ragione, e la sottopongono all' arbitrio delle sue fatture.

Iddio essendo il sommo sovrano, e la fonte unica di quella sovranità, che si sparte e dirama in moltissimi rivi fra le intelligenze create, la fede verso la sua parola è come l'atto di sudditanza e di vassallaggio, con cui l'uomo riconosce ed adora la signoria assoluta. Dal che segue che Iddio non può essere giudicato; e il sarebbe, se altri potesse sottoporre ad esame i decreti della Providenza. Conosciuto che si è il divin beneplacito, l'uomo dee piegarvi il capo, e umilmente adorarlo; dee assoggettare il proprio senno a quello del suo Autore. L'annullare l'umano intelletto dinanzi alla Mente infinita è somma sapienza. Se in vece si vuole esercitar lo scrutinio sulle opere di Dio, e se ne ripudiano i dettati autorevoli, perchè paiono incompatibili al nostro corto intendere colla verità, o colla bontà e colla giustizia, v'ha fellonia suprema; a cui sèguita la miscredenza; la quale, come morte dell'anima, è la pena capitale, con cui la maestà violata del

sommo giudice e principe castiga in questa vita i ribelli. Colui, che chiama a sindacato gli oracoli divini, finisce per ordinario col dubitare di Dio stesso: l'Idea gli si oscura; e poi gli si sottrae; e in vece di quella luce perfetta, a cui temerariamente aspirava, egli cade in tenebre profonde. E perduta l'Idea, come potrà filosofare? Perciò la fede, che serba questo prezioso tesoro, è di grande importanza per la speculazione, e per tutto lo scibile. La fede è il principio conservativo del sapere, e la norma direttiva della metodica universale. Essa mantiene nel processo discorsivo dell'uomo l'ordine intrinseco delle cose espresso dalla formola, e subordina l'esistente all'Ente, il raziocinio all'intuito, il soggetto all'oggetto, la cognizione alla verità conosciuta. Quando si turba quest'armonia, e il pensiero riflesso insorge contro la mente creatrice e animatrice, contro la parola autorevole, che dà forma e vita agli spiriti creati, l'anarchia entra nell' intelletto, e poscia nelle altre potenze, e la virtù cogitativa si ritorce in fine contro sè stessa, e si spegne collo scetticismo. La religione e la sapienza sono adunque inseparabili.

Insisto su questo articolo, perchè rilevantissimo. L'incredulità odierna, così radicata ed estesa, è la conseguenza e la pena della prima ribellione, operata contro Iddio e contro la Chiesa, dal Descartes e da Lutero. Nelle società civili, quando i popoli hanno corsa la via delle rivoluzioni, e i sudditi si sono avvezzi promiscuamente a farla da principi, è cosa molto difficile l'instaurare negli animi il principio della vera e legittima sovranità nazionale, l'autorità delle leggi, l'ubbidienza ai maestrati, e ai rettori dello stato. Nel consorzio religioso avviene lo stesso; chè quando la ragion

dell'individuo s'è adusata per lungo tempo alla sacrilega temerità di citare Iddio e chi lo rappresenta al proprio tribunale, l'ossequio religioso è malagevole a ristabilirsi. La fede è come il pudore : il conservarla è più pronto e spedito, che il racquistarla. Niuno però si spaventi di questa difficoltà; la qual cede agli animi forti, e bene aspiranti, e accresce col pregio della vittoria, il merito dell'impresa. Che se questa forza è rara al dì d'oggi, ciò deriva appunto da quella scioperata noncuranza e mollezza, che una lunga incredulità ha abituata negli animi, e i cui funesti effetti si mostrano in tutte le parti della vita morale e civile. Siccome la fede è il vigore, e per così dire il carattere dell'intelletto, nelle epoche di empietà o d'indifferenza, come la nostra, gli spiriti e i voleri, agitati da una perpetua incostanza, sono ludibrio ai capricci di fortuna. E come mai una società scettica potrebbe pensare ed operar fortemente? La quale infelicità avrà luogo fin tanto che un'ottima educazione non vi provvegga, valendosi del costume per ricreare religiosamente gli animi, e della religione, per gittare i semi di una generazione più virile e più generosa della nostra.

Tutti i dogmi cattolici, come superiori alla capacità dell'intelletto umano, lo avvezzano a riconoscere la sua debolezza e i suoi limiti, lo costringono di assoggettarsi al principato di una ragion superiore, e sono attissimi a creare un abito di spirito veramente filosofico. La qual benefica efficacia abbraccia eziandio le potenze diverse dall'intellettiva; tantochè la fede dei misteri rivelati può definirsi generalmente *la subordinazione del pensiero e di tutte le facoltà umane all'Idea.* Ciascun mistero in particolare si riferisce a una facoltà speciale, e determina più propriamente la sua

soggezione verso il Vero assoluto. Così, verbigrazia, il mistero della Trinità, importando la maggioranza del sovrintelligibile sullo stesso intelligibile divino, considerato in ordine alla mente nostra, assoggetta l'intuito, che apprende l'Idea, all'Idea, in quanto essa sovrasta all' intuito. L'Incarnazione, rivelandoci in Cristo l'unità e divinità personale, che compie in esso l'umana natura, e l'esalta infinitamente col connubio della divina, sottordina generalmente l'individualità creata, così cara all'orgoglio umano, alla personalità increata, e annulla la superbia de'meriti finiti dinanzi a un merito infinito. Nello stesso modo, la grazia importa la soggezione dell'arbitrio all'Idea; la predestinazione, quella del diritto; l'eternità delle pene, quella del senso; e così via discorrendo. Non è adunque meraviglia, se l'eterodossia moderna, la quale consiste per essenza nel psicologismo, cioè nella *superiorità del senso sull' Idea,* è non meno avversa al mistero che al miracolo. Il che ha luogo principalmente, riguardo ai due ultimi fra i dogmi summentovati; i quali in ogni tempo, e specialmente oggi, sono prediletto bersaglio ai cavilli non pur dei nemici della fede, ma eziandio di tali, che se ne professano amatori; onde si può dire che più non si trovano al mondo, fuori del ceto cattolico. La predestinazione gratuita nel senso ortodosso, senza punto detrarre alla libertà umana, nè alla bontà divina, stabilisce il dominio assoluto di Dio sull'universo, e sulle stesse menti libere, le quali, come parti e forze integranti dell'armonia generale, e traenti l'attività loro dall'immanenza dell'influsso creativo, debbono essere soggette alla Cagion prima, che chiamando dal nulla l'arbitrio umano, è in grado di attuarlo con soave ed infallibile efficacia, senza necessitarlo o far violenza alla sua natura. La predestinazione è la conseguenza apodittica del

diritto assoluto, che a Dio appartiene; il quale, senza di essa, lascerebbe di essere Causa prima: imperocchè l'arbitrio umano, reso indipendente dal suo principio, gli si pareggerebbe, come libero operante, e s'introdurrebbe un vero dualismo nel governo dell'universo. Il che non può passare, senza sovvertire i principii dell'ontologia, della morale, della politica, della filosofia tutta quanta, e senza annullare la formola ideale; conciossiachè la libertà finita non essendo più attuata dal suo principio, cessa da questo lato fra l'esistente e l'Ente il vincolo apodittico, che consiste nella pienezza dell'atto creativo. Gli uomini sono pari sostanzialmente fra loro; ma questa eguaglianza non è una relazione, che possa influire nei divini giudizi, poichè Iddio n'è il supremo e libero ordinatore; il quale, potendo render gli uomini dispari nell'ordine temporale, può eziandio distinguerli e differenziarli nell'eterno, salve le ragioni della sua bontà e giustizia infinita. Se voi considerate l'eguaglianza umana, come sufficiente a costituire un diritto verso Dio, voi annullate il diritto assoluto di Dio stesso: e siccome nella nozione del diritto assoluto è fondata quella del dovere assoluto, e dei doveri e diritti relativi, cioè la morale, la politica, la religione, ciascun vede le conseguenze, che ne provengono. Se voi dite che Iddio è necessitato dalla sua bontà e sapienza a pareggiare le sorti eterne degli uomini, come lo è veramente a mantenere inviolato l'ordine morale identico alla sua essenza, voi parificate l'assoluto col relativo, il necessario col contingente, e distruggete quell'ordine medesimo, che pretendete di propugnare colla vostra dottrina. Iddio certo non può punire l'innocente, perchè ciò ripugna alla sua natura; ma non potrà egli distribuire a suo beneplacito i privilegi della grazia, non potrà preordinare una parte degli

spiriti creati a un godimento oltranaturale, quando l'esclusione degli altri proviene dalla loro colpa, e dall'abuso di quei doni naturali, che sono più o meno a tutti largiti? Il negar la predestinazione cattolica spianta le basi dell' ordine morale, annulla la sovranità divina, e altera essenzialmente l'integrità dell'Idea.

Facciasi la stessa ragione della eternità delle pene; dogma formidabile al debole intendere e al corrotto sentire degli uomini, di cui discorrendo un recente scrittore, osò affermare che la Chiesa cattolica professandolo, soscrisse alla propria condanna. Io credo all'incontro, che la Chiesa nel mantenere questo dettato divino, senza lasciarsi spaventare ai clamori, ai sofismi e alle passioni altrui, soscrisse la condanna delle sette, che lo impugnano, e aggiunse una bella e forte prova ai copiosi titoli della sua divina origine. Credo che verrà un tempo, in cui ogni moralista di polso terrà per vero questo dogma tremendo e salutare, e lo avrà per inseparabile dalla nozione del dovere e dalla salute della società civile; cosicchè i suoi impugnatori saranno riprovati dall' opinione pubblica, come oggi, verbigrazia, si condannano coloro, che fondano la morale nell'egoismo, benchè questa dottrina fosse onorata nello scorso secolo, e la sentenza contraria derisa, come stolta [1]. Cito questo esempio, per mostrare che l'universalità di una falsa opinione non ci dee

[1] Ben s' intende che io parlo del pretto dogma cattolico, e non delle opinioni, spiegazioni ed esagerazioni, che invalsero in molte scuole cattoliche, specialmente del medio evo. L'articolo *Enfer* dell' Enciclopedia nuova, testè divulgato, (uno dei più meschini di quel povero dizionario,) si fonda tutto nella confusione del dettato divino colle conghietture umane.

sbigottire soverchiamente ai tempi che corrono. Tanto è celere il progresso! E che importa, se molti oggi ripudiano il dogma evangelico? Vogliam credere che i giornalisti, gli enciclopedisti e i romanzieri, i quali illustrano l'Europa, debbano prevalere all'autorità dei secoli, all'evidenza degli oracoli rivelati, alla voce della retta ragione, al consenso di tanti uomini sommi, non pur cattolici, ma protestanti, che piegarono il capo a quel dogma terribile, e alla medesima gentilità colta, che ne serbò pure un vestigio? Possiam pensare che i Francesi stessi siano per antiporre la nuova fede e la nuova morale delle novelle, delle gazzette, e dei dizionari, a quella del Pascal, del Fénelon, del Bossuet e degli altri grandi, che onorano la loro patria? Lasciamo queste fanciullaggini, sulle quali non ci potremmo fermare, senza rossore. L'eternità delle pene è un articolo del codice criminale stabilito da Dio, e promulgato colla rivelazione. L'uomo non ha diritto di giudicare la rettitudine della legge, e l'equità del castigo: la giurisprudenza divina non è come quella delle dieci tavole, che furono esposte al pubblico, acciò i cittadini dicessero il loro parere, prima che fossero promulgate [1]. Il discorso umano non possiede i principii opportuni, nè il giudicatorio richiesto a scandagliare il codice divino [2]. Invece di ripudiare l'eternità del supplizio, perchè gli paia troppo severa od iniqua, egli dee averla per giustissima e conveniente, essendogli rivelata da Colui, che non può mentire. Il raziocinio umano non può prevalere contro un fatto divino, ma il fatto divino dee con-

[1] Le dodici tavole erano solamente dieci nel primo anno decemvirale, (Liv. III. 34).

[2] *Teor. del Sovr.*, num. 74-82, p. 70-84.

vincere il raziocinio umano. Questo è il solo metodo ragionevole: non si può procedere altrimenti, senza un totale sconvolgimento delle cose e delle idee. Iddio è unico autore della legge impostaci, perchè Egli è unico principe dell'ordine morale e universale: l'uomo al suo cospetto è solamente reo e suddito. In Dio non vi ha divisione di poteri politici: la sua sovranità è assoluta e perfetta: Egli è legge e leggista insieme: Egli è legislatore, giudice, esecutore, e roga la legge, la promulga, l'applica, l'eseguisce: al suo tribunale non assistono testimoni nè giurati, da cui venga scorta, frenata, o sopravvegliata l'autorità del giudice. La legge divina è, perchè giusta, ed è giusta, perchè è: l'entità e la giustizia si compenetrano insieme. Ma s'egli è assurdo il trasferire in Dio le condizioni del foro umano, non è meno irragionevole l'introdurre negli ordini religiosi quella confusione di appartenenze, che si rimuove dal giure pubblico. Imperocchè nei processi che occorrono fra gli uomini, il reo non è legislatore, nè giudice; l'autore della legge non è quello della sentenza; e i giurati non posseggono nè l'una, nè l'altra di quelle due prerogative. Ora quando l'uomo colpevole, (e chi non è tale?) pronunzia che l'eternità delle pene è iniqua e quindi chimerica, egli si attribuisce tutti i poteri, che sono partiti nel corso della giustizia umana, governandosi nello stesso tempo da legislatore, da giudice, da giurato, cioè da sovrano assoluto, mentre è reo e suddito, e giudicando Dio stesso, per sottrarsi alla sua sentenza. Che diresti di un tribunale umano, dove si desse all'accusato balia di decidere sulla propria condanna, e di scegliere fra le varie pene quella, che gli pare proporzionata al suo fallo? E ciò, che fra noi sarebbe intollerabile, tu vorrai farlo, riguardo a Dio? Giacchè a ciò si riduce il porre in dubbio

solamente, se le pene siano eterne, conforme ai divini oracoli. Si può egli fingere un'assurdità maggiore? (9).

Lodasi meritamente Emanuele Kant, che diede ai concetti morali un processo rigoroso e scientifico, mettendo in luce il valore assoluto e apodittico della sovrana idea del dovere. Ora il dogma del castigo eterno si connette logicamente con questa dottrina; come quello che importa *la medesimezza assoluta della infelicità e della colpa.* Il dire che la pena sarà senza fine, è un affermare, ch'essa durerà, quanto il fallo medesimo, il quale diverrà eterno, come tosto il colpevole uscito dal tempo, cioè dallo stato di mezzo, di via e di prova, porrà il piede nella eternità, che ha valor di retribuzione, di meta e di termine. Non si può dunque impugnare il dogma cattolico, senza detrarre sostanzialmente alla morale, cioè all'essenza apodittica del dovere. S'ingannano a gran partito coloro, che lo stimano disforme ai dettati di ragione; a cui veramente ripugna la sentenza opposta dei razionalisti; imperocchè una pena finita presuppone una violazione dello stesso genere : e se il mal morale è finito, se è temporario, come può avere un valore assoluto e apodittico? Errano eziandio quelli, che pretendono alla loro eresia la clemenza e la bontà divina; la quale non può esercitarsi, violando l'ordine morale dell'universo, a eterno danno della sapienza e della giustizia. La bontà divina, che è benigna ad un'anima pentita e viatrice, non può perdonare a uno spirito indurato volontariamente nel male, ed uscito dallo stato espiativo; benchè possa rendere, eziandio a suo riguardo, men dura ed acerba la punizione. La bontà divina non è sensitiva, come quella dell'uomo, ma sommamente razionale, e s'immedesima essenzialmente colle altre perfezioni dell'Ente assoluto.

Il senso non può essere idoneo estimatore del giusto e del vero, e dee sottostare alla ragione, anche quando muove da nobile e generosa radice. Cristo medesimo, come uomo, fremeva e lacrimava, pensando alla sciagura dei reprobi; e chi potrebbe gareggiare, eziandio per tenerezza e profondità di affetto purissimo, con quell'anima divina? Ma egli piegava il capo ai decreti del Padre, e immolava gl'istinti più nobili e dolci alla Ragione increata. Tal è il dovere de'suoi seguaci, di coloro, che si gloriano di portare il suo nome : pei quali il senso non può essere più imperioso e autorevole, che pel loro incomparabile e sovrumano maestro. Il Cristianesimo è la religione dei forti, e impone l'obbligo a chi lo professa di sottoporre non solo i sentimenti volgari e ignobili ai morali, ma questi, ancorchè nobilissimi, alla Ragione assoluta: non potendo mai il senso, per quanto sia puro, bello e grande, sovrastare all'Idea. Chi non è capace di questo gran sacrificio, non può levarsi alla dignità del Cristiano. Capisco che in questo secolo molle e lezioso, in cui gli uomini fanno a gara colle donne, e si studiano a vincerle di frivola morbidezza, si abusino gli affetti di generosità e di benevolenza, che ci stringono ai nostri fratelli, (e che furono inseriti da Dio nei nostri animi, perchè negli ordini del tempo hanno un campo larghissimo, dove possono e debbono liberamente spaziare,) per invadere le ragioni di Dio e delle cose eterne, ripudiando sotto specioso pretesto, una verità formidabile alle cupidigie del senso; ma la religione e la filosofia legittima non saranno mai complici di tali sofismi. Due spezie di morale si trovano, cioè quella del sentimento, e quella della ragione. Se si mantiene fra loro l'armonia opportuna, governando la prima colla seconda, non che impedirsi, esse aiutansi a vicenda, come accade nella natura sensibile, dove

il calore accompagna la luce, e concorre con essa a produrre la bellezza e la fecondità dell'universo. Ma se l'etica sentimentale vuol prevalere, e sedere a scranna, e comandare a bacchetta, e contraddire ai dettati dell'altra, e farla da principe, ella perde i suoi pregi e diritti, e cessa di essere morale, giacchè ogni moralità nell'Idea si radica e da lei procede. E scadendo dalla sua dignità, diventa un pretto sensismo, di cui la dottrina degli Epicurei, e le altre vergogne degl' immoralisti, son corollari non evitabili. Così il sentimento ogni qual volta si ribella dalla norma ideale, perde ciò, che lo nobilita, e abbietta o spegne sè stesso. Il Cristianesimo prescrive la subordinazione degli affetti, e delle propensioni più magnanime e soavi, ai voleri divini, e dell' amor del prossimo, precetto secondario, all'amor di Dio, precetto e norma suprema. Al qual scopo collimano molti fatti e insegnamenti biblici, che porsero appicco agli increduli e razionalisti, di calunniare la morale rivelata, quando avrebbero dovuto accrescerne la meraviglia. Imperocchè tali eventi e dettati, indirizzandosi a far signoreggiare l' Idea sull'affetto, agguerriscono l'uomo contro le seduzioni del suo cuore, e compongono quello stoicismo cristiano, fuor del quale la virtù è una chimera o un trastullo. Ma non è da stupire che i filosofi moderni non si curino di essere stoici a questa foggia, e torcano ad obbiezione la più bella prova intrinseca della fede cristiana; perchè sensisti, come sono, e quindi implicitamente atei, (benchè non sappiano di essere.) non possono senza ripugnanza sottordinare i moti e gl'impulsi dell'animo al vero assoluto e ideale.

Tutto adunque concorre nel Cristianesimo a stabilire la suprema dominazione dell' Idea sugli animi e sulle dottrine,

e ad inserire e abituare negli spiriti una disposizione veramente filosofica. Ciò che informa l'ingegno e determina la professione del filosofo non è mica la libertà licenziosa del pensare e del discorrere; ma bensì l'ossequio verso l'Idea, come norma sovrana e comandatrice; giacchè ogni scienza esprimendo un' armonia ideale, e la filosofia essendo la scienza principe, egli è troppo disdicevole il darvi opera coll' anarchia dell' intelletto. Se ad alcuno paresse che io ripeto troppo spesso questa verità, gli risponderei che mi studio di rivolgerla e mostrarla per ogni verso, perchè la tengo per la più importante, che si possa pubblicare ai nostri giorni. La quale è di sommo rilievo, specialmente per le scienze filosofiche, che non possono essere una ricerca scientifica, se non sono prima una religione. Come religione, posseggono e mantengono la formola ideale; come ricerca, la vanno successivamente esplicando, e mettono in atto i diversi veri, che vi si trovano in potenza racchiusi. Ma la filosofia non può usufruttuare l'Idea, se non la riceve dalla parola rivelata, per mezzo di quella disciplina, che ha per proprio ed immediato soggetto la rivelazione. La qual disciplina è la teologia, che sovrasta scientificamente, come parola protologica e universale, e per dignità, come verbo divino, alla filosofia e ad ogni umana scienza. Io tengo per fermo che la speculazione razionale, se giungerà quando che sia a grado di maturezza, confesserà spontaneamente, e scriverà in fronte alla metodica universale, *la maggioranza e l'inviolabilità scientifica della teologia,* corrispondente negli ordini dello scibile alla inviolabilità della religione e del potere sovrano negli ordini morali e civili. E veramente i privilegi della fede nel vivere pubblico non possono consistere, senza l'immunità dottrinale. Come Iddio impera all' universo, e non può

essere giudicato dalle sue fatture, così la scienza religiosa non può essere sindacata dalle altre: l'autonomia della ragione, e l'indipendenza assoluta della filosofia sono empie ed assurde. La teologia è sacrosanta, come il tempio e l'altare: essa ha il diritto di essere immune dall' altrui ingerenza, come ha il debito di non essere usurpatrice, guardandosi dal trapassare i limiti del soggetto, in cui si travaglia. So che queste cose non son volute ammettere, e non vengono nè anco intese al dì d'oggi; e che la teologia non è pure ricevuta, come suddita, dagli scienziati, non che essere venerata, come principe e maestra. Tuttavia è frequentissimo il ticchio, (tanto rara e squisita è la logica che corre,) di teologizzare a sproposito; e quanto altri sa meno delle cose sacre tanto più suole discorrerne a dilungo. Così la teologia dei dotti è oggi derisa e vituperata: quella sola si appregia, si onora, si venera, che è, non dirò già culta, ma tramenata dagl' ignoranti. Che se alcuno de' miei pochi lettori sogghignasse a leggere queste righe, io non vorrei adirarmene: lo pregherei solo a dirmi, per qual cagione niuno si rechi a coscienza di gittar la falce nelle cose sacre, e menarne ogni strazio? Donde nasce questo singolar privilegio conceduto alla religione, che a ciascun sia lecito lo stazzonarla senza scrupolo, e che a suo rispetto si rechi a titolo di gentilezza, ciò che sarebbe impudenza e petulanza in ogni altro genere? Perchè si usa, perchè si tollera, perchè si loda nelle materie più venerande, ciò che non si fa e non si comporta in quelle che meno rilevano? Veggasi, per esempio, la Germania. V'ha egli un libro profano, antico o moderno, che sia stato così bistrattato, come la Bibbia, da que' critici, tanto audaci, quanto dotti e ingegnosi? I quali discorrono con più riserva della mitologia che degli annali

sacri; e taluni di loro paiono fare di quella una storia, e di questi una favola. Le gesta di Bacco vengono più rispettate di quelle di Cristo, e i mitografi greci son tenuti più autorevoli degli Evangeli. Veggasi la Francia. Chi oserebbe ragionarvi di fisica e di chimica, come vi si parla di religione? Chi non si vergognerebbe di pronunziare nelle scienze naturali quei farfalloni solenni, che tuttodì si dicono e si stampano nelle cose teologiche? Ciascuno corre questo campo per suo: ogni scrittorello, quando non sa di che scrivere, si gitta sulla religione, come preda del primo occupante, e profana con folle ignoranza una fede antica, quanto il mondo, adorata da milioni e milioni di uomini, e suggellata col loro sangue. Niuno ardirebbe chiaccherare alla spensierata della luce e del calorico, dell' ossigeno e dell' idrogeno; ma di Dio, della Trinità, della redenzione, di quelle verità capitali, e di quei riti augusti, sui quali riposano la morale pubblica e privata, la quiete e la felicità delle nazioni, si può straparlare e sragionare impunemente. E non solo gli autori dozzinali, ma spesso ancora i prelibati ed illustri, si rendono complici di questa demenza. Pare che al dì d'oggi una vertigine epidemica occupi quasi tutti gli spiriti, e faccia perdere il senno eziandio ai prudenti, quando si entra nelle cose di religione. Sarebbe lavoro non inutile, e ad ogni ceto di lettori dilettevolissimo, chi avesse tempo, libri e pazienza per farlo, il raccogliere, e mettere ordinatamente in ischiera tutte le inezie, che in questo proposito si sono stampate in Francia solamente da trent' anni in qua, e per opera di tali uomini, che non appartengono al volgo delle riputazioni e degl' ingegni. Onde nacque questo delirio, se non da quella incredibile frivolezza, che si rese padrona degli animi, come prima l' autorità religiosa perdette il salutare suo

imperio? Imperocchè l'uomo corrotto è naturalmente debole e frivolo, e l'educazione sola, quando sia virile e forte, che è quanto dire morale e religiosa, può imprimere in esso un abito proporzionato. Tutte le cose umane, essendo temporali e caduche, non hanno alcun valore, nè possono inspirare pensieri e sentimenti magnanimi, se non vengono informate dall' Idea, che aggrandisce anche i menomi oggetti, dando loro un pregio, che non hanno intrinsecamente, e ordinandoli all' eterno, all' immutabile, all' infinito. D'altra parte, la religione non può penetrare le menti e signoreggiarle, se non è instillata dall' educazione. Laonde non dee far meraviglia, se l'uomo ineducato, salvochè abbia sortito dalla natura una tempra straordinaria, è un fanciullo perpetuo. Gl' ingegni odierni, che studiano seriamente nelle scienze fisiche, economiche, filologiche, calcolatrici, quando vogliono sollazzarsi, si appigliano alla religione, perchè essa è divenuta un oggetto di scetticismo speculativo, eziandio per taluni, che se ne mostrano amatori; i quali la trattano e l'accarezzano, come una fantasia poetica, o un ramo delle arti belle, anzichè come primo vero, e sommo bene di ogni mente creata. Ora, per rimediare a questa lacrimevole leggerezza, si vuol ristabilire l'armonia violata delle cose; il che si può differire o accelerare a beneplacito nostro, (poichè siam liberi.) ma non impedire. Imperocchè il ciclo dell' errore, come quello dei tumulti e della licenza, non può essere perpetuo, e dee finire per guerra civile o per lassitudine. Coloro adunque, a cui incresce questo doloroso secolo, e che intendono a guarirlo, s'adoprino a stabilir moralmente negli spiriti la verità e l'inviolabilità del dogma religioso; imperocchè, come le azioni degli uomini scaturiscono dai pensieri, così la riforma della vita civile dee

7.

nascere dalla scienza. La quale non potrà mai riordinarsi e fiorire, se in fronte al tempio della enciclopedia profana non s'inscrive il primato della religione. Il pensiero e l'operare, bisognosi l'uno dell' altro, sarebbero tuttavia divisi, se insieme non s'intrecciassero, mediante un terzo elemento, che partecipi della natura di entrambi e loro sovrasti di efficacia e di eccellenza. Il quale non può essere la filosofia, schiettamente speculativa, nè gli ordini civili, meramente pratici. La religione sola è attiva e contemplativa ad un tempo, come quella che abbraccia unitamente il principio e il fine delle cose, padroneggiando per altezza di origine e universalità di argomento; quindi ella ha diritto e potere di comporre gli oggetti più disparati, recandoli ad armonia, e governando il vasto campo del reale e dello scibile.

La religione cattolica è inflessibile, immutabile, come dogma, e perfettibile, come scienza. L'invenzione negli ordini ideali non può darsi plausibilmente. L'idea si affaccia allo spirito, come anteriore, primitiva, anzi eterna : la reminiscenza platonica, e il dogma della vita premondiale, si scostano solo dal vero, in quanto traportano nel soggetto e nel tempo una proprietà sempiterna e obbiettiva. Le scoperte ideali rischiarano il noto, e non trovano nulla d'ignoto : purgano il vero dalle caligini, che l'offuscano, nate dal senso e dalla fantasia. Quindi è, che fuori della perfezione cattolica, gl' instituti religiosi e filosofici, per accostarsi al vero, vogliono essere instaurazioni e riforme. L'ingegno inventivo è una maggiore squisitezza di mente, per cui non si scuoprono già idee nuove, ma relazioni nuove d'idee, mediante il sentimento vivo e preciso delle analogie e delle differenze grammaticali e filologiche : sentimento, che dal volgare degli

uomini si ha solo in modo confuso. Quindi è, che i trovati più pellegrini della speculazione dipendono dalla lingua, che si adopera; imperocchè, non potendosi ripensare l'Idea, se non per via della parola, organo della riflessione. la notizia, che si ha di quella, è proporzionata alla bontà di questa. Perciò la filologia è suora della filosofia, come fu già avvertito dal Vico, e la favella è importantissima al pensiero; onde si dee ridere di quei filosofi, che stimano cosa di poco momento il culto delle lingue, e lo chiamano per istrazio studio di frasi e di parole. Quasi che, senza le parole, le cose si possano conoscere! La speculazione e la civiltà di un popolo valgono quanto l'idioma, che parla: questo è misura, imagine, e per qualche rispetto sorgente di quella. Se il ramo italopelasgico, onde nacque l'eloquio latino, non ci avesse lasciati altri vestigi della sua prima cultura, che la distinzione precisa tra l'*esse* e l'*exsistere*, nella quale si acchiude sostanzialmente la formola ideale, noi potremmo per questo solo titolo esaltarlo, come ingegnosissimo fra i popoli occidui, usciti dall' antico Oriente. Perciò Iddio, essendo l'unico inventor delle lingue, è altresì il solo caposcuola e caposetta a rigor di termini; il quale, conferendo al primo uomo colla rivelazione il patrimonio dei dogmi ideali, come gli diè colla creazione la terra, cui abitasse, e mediante l'Idea, signoreggiasse, rinfrescò e rinnovò più volte nel sèguito il primitivo insegnamento. Verità non affatto ignota agli antichi leggidatori e sapienti, che appiccavano al cielo il primo anello della civil catena, e rannodavano il filo interrotto delle tradizioni, per instaurare o riformare il corso delle dottrine. Il che si vede adombrato nei tre cicli della mitologia greca ed egizia, nelle tre leggi iraniche, nella seguenza dei legislatori doriesi dal prisco

Egimio sino a Pitagora, anzi sino a Platone, nelle tre forme bramaniche, nella successione dei loro avatari, nelle varie epoche del Buddismo [1], e in molti altri dati storici o mitici, che avremo luogo di toccare altrove. A questo concetto della divina origine della scienza, della sua perpetuità fondata in una continua tradizione, e del principio sovrumano di ogni legittima riforma, si riferisce il dogma delle teofanie, universale e antichissimo. La teofania infatti, sequestrata dagli ornamenti essoterici, e dagli accessorii erronei e superstiziosi, è *l'intervento sensibile dell'Idea, per rinfrescare e rischiarare sè stessa nella mente degli uomini, dove ella risiede sovrasensibile, in virtù della rivelazione primitiva, e dove fu oscurata in appresso dal predominio dei sensi e della immaginativa* (10). Egli è impossibile il non ravvisare nelle teofanie e negli avatari la reminiscenza, non già platonica, ma tradizionale, del dogma primigenio, e la necessità del divino intervento, per compiere il secondo ciclo creativo.

Il discorso superficiale è oggi talmente invalso, che invece di oppugnare la fede con obbiezioni almeno speciose, si combatte contro di essa, ritorcendole contro le proprie sue prove, e recandole a colpa l'evidenza. Quando il diritto si volge in torto, è difficile l'aver ragione; onde chi vuol convincere costoro può trovarsi impacciato, come se altri provar dovesse che di giorno non è notte, a chi allegasse in contrario il chiarore dei raggi solari. Finora s'era creduto che l'antichità e l'immutabilità della dottrina cattolica fossero

[1] Queste sono tre, secondo i Buddisti cinesi e vengono chiamate da essi Tsingfa, Siangfa e Mofa, come puoi vedere presso il Deguignes (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. LX. Mém., p. 201, 202, 203).

un bello e forte argomento della sua verità. Oggi si afferma l'opposto; e i fautori del progresso hanno scoperto che il vero, per esser tale, dee variare assiduamente. Ben vedi, che a questo ragguaglio una credenza antica quanto i secoli, dee essere l'errore più massiccio ed enorme, che si trovi al mondo. Costoro si fanno beffe della teologia cattolica, e la battezzano gentilmente per una dottrina esausta, infeconda, vieta, rancida, piena di ruggine e di muffa, e buona da essere seppellita; affermando ch'essa appartiene a uno stato di cose, impossibile a risuscitare. Povera gente! Ancorchè vi apponeste, toccherebbe a voi il dirlo, e il gloriarvene? Credete forse che de' vostri giornali, delle vostre enciclopedie, de'vostri libri, i posteri debbano saperne più che gli antenati? Imperocchè la stessa dottrina del progresso, se è vera, come dite, dovrà ben tosto andare in dileguo, e dar luogo all'opinione contraria; altrimenti, per falsa si chiarirebbe. Ma chi rigetta il cattolicismo, credendo solo di ripudiare le credenze preterite, ripudia in effetto quelle dell'avvenire. Il cattolicismo è appunto più nuovo delle dottrine testè nate e testè moriture, perchè è più vecchio di esse, perchè non havvi instituto o trovato, che di antichità lo superi. È sicuro di sopravvivere a tutte le opinioni, perchè non fu preceduto da nessuna: è sicuro di possedere tutto quanto il futuro, perchè possiede il passato nella sua pienezza; di essere immortale, perchè innato, e tanto anziano, quanto la parola creatrice. Ciò che è recente invecchia, ed invecchiato, si estingue; ma quello, che ha una vera e perfetta antichità, non può mai divenire anticato, ed è perpetuamente nuovo. Qual cosa è più attempata della natura? Tuttavia ella gode una perenne freschezza. La religione cattolica è come la natura, e possiede

un fiore di giovinezza perpetuo, perchè è la cosa più antica, che si trovi al mondo. E come la natura, benchè invecchi al sembiante nella fredda stagione, coll'anno nuovo ringiovanisce, e torna verde e florida, come per l'addietro; così pure la religione ha di tempo in tempo i suoi verni, durante i quali, il cielo e gli elementi infuriati congiurano a sterminarla, e par quasi allo spettatore che ogni vita sia spenta nel suo seno. Ma poco stante, la calma succede alla tempesta, il cielo si rasserena, l'aere rintiepidisce, la terra si riveste di erbe e di fiori, si rinnovellano i dolci e preziosi frutti, e la fede ripiglia il suo vigore primiero.

Lascino adunque gl'ingegni frivoli di parlar della morte della religione cattolica, e di cantarle le esequie. O perchè, di grazia, costoro non celebrano i funerali eziandio del decalogo? Può darsi un'anticaglia maggiore della legge naturale, antica quanto Adamo, antica quanto il mondo? E se la morale non si può dir vecchia, nè recente, perchè eterna, come si osa discorrere altrimenti della religione? Giacchè la morale e la religione sono inseparabili; anzi questa sovrasta; perchè l'Idea non dipende dal dovere, ma il dovere dall'Idea. La longevità del vero non si dee confondere colla decrepitezza delle opinioni: questa è foriera di morte. quella è mallevadrice credibile di eternità. La storia della filosofia porge molti esempi di tal diversa fortuna. Le dottrine platoniche, prese nella loro sostanza, e rimossone ciò che vi ha d'ipotetico e d'imperfetto, sono tuttavia così vegete e fresche, come quando apparvero in Atene; laddove le opinioni dei sensisti, che vivevano l'altrieri. sono vecchiumi e rancidezze. Emanuele Kant diede nella sua Critica della ragion pura al cattivo germe del Cartesianismo quella maggior per-

fezione e profondità, di cui era capace; tuttavia non v' ha più, credo, in Europa un pensator non volgare, che professi lo scetticismo radicale del tedesco filosofo. All'incontro tutti i giudici competenti s' accordano a celebrare, come il trattato più perfetto, che si abbia, di morale scientifica, la Critica della ragion pratica; la quale è un egregio comento speculativo della Bibbia e degli Evangeli. Ma chi apprezza ancora Geremia Bentham, valente leggista, per ciò che scrisse intorno alla scienza dei costumi? La sua Deontologia, stampata non ha guari, è già divenuta una vecchia ciarpa, che pute del rigattiere. Insomma l'errore è passeggero e caduco : la verità sola è immortale.

Il che dovrebbe consolare una certa fazione di dolenti, i quali convengono coi suddetti nel credere che il Cristianesimo sia morto o prossimo a morire, ma non se ne rallegrano; anzi ne piangono, e riempiono l'aria dei loro gemiti e delle loro querele. Le quali sono rispettabili, perchè muovono da buona radice; benchè in tal caso, io sarei meno tenero o più crudele di loro; nè potrei addolorarmi gran fatto sulla perdita di una dottrina, che falsa, morendo, si chiarirebbe. Se non che, il sincero rincrescimento di costoro prova che il loro animo è migliore della loro ragione. Ma si consolino e si rassicurino : il Cristianesimo è vivo, e non può perire. L'esito solo delle altre credenze e delle altre opinioni, fa buon segno della sua vita; altrimenti ogni verità sarebbe spenta, nè fora oggimai possibile il ravvivare l' umano ingegno. La Providenza fin dal principio del mondo ha gittato sulla terra un seme di vita, destinato a fecondare il consorzio e i pensieri degli uomini, e lo conserverà fin tanto che sarà in piede la nostra specie. Questo seme è il vero rivelato.

La zizzania degli errori lo cuopre talvolta, e lo soffoca apparentemente; ma non può spegnerlo, nè sterminarlo : seccate o svelte le cattive erbe, egli rigermina, rifiorisce e produce una nuova messe. Il Cristianesimo è veramente morto per coloro, che si ostinano a non riconoscerlo : è vivo sempre, e pronto, come una fonte perenne, a dissetare le labbra di quelli, che a lui ricorrono. Ma per giovarsene, bisogna conoscerlo, bisogna studiarlo, e penetrare nella sua natura. Niuno può apprendere la verità dell' Idea, niuno può avvezzarsi a gustarla e ad apprezzarla debitamente, se non incorporandosi seco col cuore e collo spirito. Lo stesso rammarico, che alberga in molti di aver perduto la religione, è come un superstite e confuso sentimento della verità di essa. L' impotenza di credere, onde tanti si lagnano, proviene dalla languidezza degli animi, che è la pecca generale del nostro secolo; imperocchè *l' ossequio* della fede, benchè *ragionevole,* importando uno sforzo sul senso, è l' eroismo dell' intelletto. Certuni vorrebbero credere, ma senza studio, senza meditazione, senza fatica; come altri vorrebbe essere eroe, senza virtù; il che è veramente difficile. V' ha un languore mentale, una snervatezza di sentimenti e di affetti, che impedisce l' acquisto della fede, come nuoce alla sua conservazione. Un poeta illustre del nostro secolo ne ha dato testè un esempio troppo famoso, da poter essere dimenticato o taciuto. Quanti versi egli spese a commiserare l' oscuramento delle verità cristiane, a dolersi che la fede s' indebolisse nel suo cuore, a protestar di amarla, come un bene, che si teme di perdere, a querelarsi seco, come un amante, che rimprovera all' oggetto del suo amore di essergli infedele, e di non rispondere a' suoi affetti e alle sue cure! Queste lagnanze aveano un sembiante di pietà e

di religione; ma erano in sostanza un principio di apostasia e di sacrilegio; poichè è un bestemmiare la religione l'attribuirle le nebbie del proprio spirito, come chi accusasse i raggi solari della infermità, che debilita od offusca le sue pupille. Oltre che, tali querele sono funeste alla fede dei deboli, e di pessimo esempio. Se ad un uomo accade la sventura di dubitar del vero, seppellisca l'infausta esitazione nel profondo dell'animo, preghi Iddio secretamente di torgliela, ricorra a coloro, a cui si possono aprire senza danno, anzi con frutto, le miserie della coscienza, ma si guardi dal pubblicarla in versi, nè in prosa. Altrimenti egli si farà operatore della ruina di molti, e si procaccerà cagione di un rimorso immortale. Ciascun sa, a che siano divenute le preci profane del poeta illustre, e come egli abbia trattata la religione in due componimenti, dove pare che colla fede animatrice de' suoi primi versi sia scemata quella vena feconda, e quel fior di eleganza, che infiamma e abbellisce i lavori di poesia. Egli avea ben ragione di piangere il Cristianesimo moribondo; non per gli altri, ma per lui. Ingegno infelicissimo! Ma per tornare a que' dolenti, i quali vorrebbero credere, e si rammaricano di non potere, io vorrei domandar loro, se non tengono per bastevoli quegli argomenti, che persuasero la verità del Cristianesimo alle menti più stupende della civiltà moderna, dall'Alighieri sino a Napoleone, per non parlare dei tempi più antichi. Ora il Cristianesimo non si è mutato : esso è tuttavia il medesimo che per l'addietro : le sue prove non han perduto del lor valore col volgere de' secoli, e son tuttavia quelle, che convinsero gli alti intelletti del Pascal, del Bossuet, del Newton, del Leibniz e del Vico. Le ragioni non sono come gli abiti, che si logorano coll'andar del tempo. Le ragioni, che furono

da tanto per soggiogare quelle teste fortissime, debbono bastare al dì d'oggi; se già i nostri coetanei non si attribuiscono il privilegio di essere più ingegnosi e più difficili a contentare.—Ma l'età è variata, le scienze si sono ampliate, e ciò che allora era credibile, adesso non lo è più. —Oh perchè di grazia? La credibilità, onde parlate, a che si riferisce? Forse alle ragioni, che provano il Cristianesimo, o alle obbiezioni, che lo combattono? Se intendete delle prime, volete inferirne che le dimostrazioni, buone un secolo fa, non concludano più al presente? E da che, per la vita vostra, procede questo divario? Dagl' ingegni forse? Se dite che gl' ingegni d'oggi, quali sono i gazzettieri, i romanzieri e gli enciclopedisti, che rallegrano ed ammaestrano il mondo, siano più acuti, più dotti, più profondi, e insomma più valenti dei grandi scrittori dei secoli precedenti, non posso far altro, che rapportarmene al giudizio del secolo ventesimo. Il quale non so nè anco, se sarà in grado di definir la lite, perchè è probabile, che le cose nostre gli saranno conte, come a noi le sue. O forse il divario procede dagli oggetti medesimi, i quali, veri un tempo, abbiano cessato di essere? Ma come mai il vero può variare? alterarsi? scadere? mutarsi nel suo contrario, e divenir falso? Qual è quest' alchimia, che sottopone il vero alla edacità del tempo, come i libri e le carte, che lo esprimono? Una prova, che ieri era salda, giusta, eccellente, idonea a persuadere un Dante, un Euler, un Haller, un Anquetil, un Maffei, un Muratori, non potrà più produrre oggi e domani i medesimi effetti? Non dovrà bastare agli scrittori di articoluzzi e di libercoletti, che fioriscono sotto gli occhi nostri? E Iddio sarà obbligato a far dei miracoli in grazia di un secolo, perchè esso non si tien pago delle ragioni stimate sufficientis-

sime da quelli, che il precedettero? In verità, che questa pretensione del secolo decimonono è ben singolare, e mostra, se non altro, che l'età, come gl' individui ed i popoli, è divenuta assai schizzinosa, e ha un gran concetto di sè medesima. O vorrete dire che la religione ha lasciato di essere plausibile a causa di certe nuove obbiezioni, nate dalle ultime scoperte, che si fecero nelle scienze fisiche, o nell' archeologia? Ma voi dovreste sapere che non v' ha una sola di queste opposizioni, la quale sia concludente; perchè o riposano su dati falsi, o sono ipotesi in aria, o non fanno al proposito, e la loro pugna colla religione è solo apparente. Ciò è stato provato cento volte, e saria bene, che se altri ha qualche nuovo dubbio da proporre, parlasse chiaro. Ma se gli oppositori altro non fanno, che rifriggere le cose vecchie, e spesso rancide, non han diritto di richiedere che le risposte siano molto nuove. Io non trovo che nessun grande ingegno delle ultime età siasi accorto che le recenti scoperte si oppongano alla religione. Il primo geologo e zoologo del secolo credeva alla Bibbia. L'Ampère, uno dei fisici più ingegnosi e dei dotti più universali del suo tempo, era profondamente cattolico. Sarebbe troppo lungo l'annoverare i filologi insigni, che resero e rendono omaggio alla religione: fra' quali basti il far menzione del solo Silvestro Sacy, che nell' erudizione più pellegrina e più ardua fu stimato principe. Che se alcuni uomini dottissimi non credono; avvertite che la loro incredulità è un tributo, che pagano alla consuetudine, non un effetto di quel saper singolare, o di quei trovati mirabili, per cui si distinguono dagli altri uomini. I quali trovati lungi dall' ostare alla religione, le giovano spessissimo, riducendo al nulla parecchie obbiezioni, che l'erudita ignoranza della età passata moveva con-

tro i libri sacri; come quelle, per esempio, che si deducevano dalla supposta antichità del globo terrestre, ovvero di alcune nazioni, e dei monumenti loro. Non sono adunque le ragioni favorevoli alla causa religiosa, o le contrarie, quasi che le une siano scemate e le altre cresciute di numero o di forza, che producano quel cambiamento, di cui vi dolete. Sapete, da che nasce la mutazione? Ve lo dirò schiettamente: ella nasce dall' opinione signoreggiante, che tira alla miscredenza. Or da chi fu creata questa opinione? Ella nacque nell' età passata, non già per opera de' grandi sapienti, che allora fiorivano, i quali furono quasi tutti religiosissimi, ma per gli sforzi di una moltitudine d' ingegni volgari, a cui facevano tenore alcuni pochi grandi, nei quali lo spirito e la fantasia prevalevano al sapere e alla ragione. Costoro spensero la religione in una età frivolissima, e tramandarono ai posteri il funesto retaggio. Voi non credete adunque, perchè più non si crede da un gran numero dei vostri coetanei, infetti di un vizio redato dalla leggerezza dei loro padri. Ecco a che si riduce questa grande mutazione dei tempi. Voi siete ludibrii della moda, siete schiavi dell' opinione, e di una opinione nata ieri, e partorita da tali uomini, pel cui valore scientifico voi medesimi non potete avere una verace stima. Voi ubbidite ciecamente nelle cose, che più importano, all' autorità di tali, che nelle materie profane, e di minor rilievo, vi vergognereste di osservare, come precettori e maestri. E chi professa oggigiorno quei pareri, che adorate? La moltitudine, che in ogni tempo fu *bellua multorum capitum*, ma che non ha mai meritata così bene questa qualificazione, come nei tempi correnti, insigni per la leggerezza e mediocrità universale. E quando parlo di moltitudine, non parlo di plebe; la quale in molte parti d' Europa

serba ancora il prezioso patrimonio degli avi; parlo del volgo, che lo ha sperperato, del volgo ricco, del volgo azzimato, del volgo semidotto, del volgo ozioso ed elegante, ch' è il peggior volgo di tutti. Ecco in sostanza l'oracolo, a cui date retta, e il sublime maestro, da cui pendono le vostre opinioni. E non ve ne vergognate? Non arrossite? Non tenete per cosa vile l'esser ligio alle altrui preoccupazioni, il servire ai capricci e alle sciocchezze della folla? Un uomo forte e magnanimo sprezza e calpesta l'opinione, quando non s'accorda col vero, e non si lascia spaventare dal numero, e dalle grida dei contraddittori. Apostolo intrepido della verità, egli l'annunzia e la difende arditamente, ancorchè fosse solo a professarla, ed avesse contro tutto il genere umano. Lasciate adunque di rammaricarvi che il Cristianesimo più non basti al bisogno del secolo e degli spiriti. Il Cristianesimo non è veramente proporzionato agli animi deboli, se non in quanto ha virtù di rinfrancarli; ma è atto oggi, come sempre, a rapire i grandi intelletti, e a renderli maggiori di sè. Abbracciatelo con ardore, ed esso farà paga a compimento ogni vostra brama : vi darà una quiete di mente e di cuore, dolce, profonda, inalterabile, credibile promettitrice di maggior ricompensa. Altrimenti, non avreste che a lagnarvi di voi medesimi; e sareste come un demente, che sedendo sulla proda di un pozzo pieno di acque vive freschissime, spasima e muore di sete, piuttosto che faticare per breve tempo ad attingerle, e rifocillarne le fauci inaridite.

Il cattolicismo, come scienza, è l'esplicazione della formola rivelata, e delle formole definitive stabilite dalla Chiesa. Considerato per questo verso, esso è perfettibile indefinita-

mente; e la sua perfettibilità, qual opera scientifica, non che ripugnare alla immutabilità, che il privilegia, come dogma, non può farne senza; giacchè il progresso di ogni disciplina dipende dalla fermezza del suo metodo e de' suoi principii. Le matematiche e le fisiche sono oggi in tanto fiorentissime, in quanto procedono dirittamente, e si fondano sovra una base stabile. La fisiologia all'incontro, la medicina, e parecchie altre scienze sono tuttavia incerte o meno certe di quelle, perchè non hanno ancora avuta la stessa fortuna. Altrettanto avvenne alla filosofia, dappoichè volle staccarsi dalla religione, e ripudiò il suo supremo indirizzo, sotto pretesto di libertà. L'Idea cattolica è la più larga, e come oggi dicesi, la meno esclusiva di tutte; e perciò il filosofo cattolico è veramente libero, e solo libero. Ella si stende quanto il vero, è infinita com'esso, e non conosce altri limiti, fuori di quelli, che dividono l'ente dal nulla e la realtà dalle chimere. Ella è quindi essenzialmente positiva; laddove le altre idee tengono più o meno del negativo, e soggiacciono in tanto alla servitù dell'errore, in quanto cessano e sbandiscono una porzione del vero. Gli spiriti leggeri, che reputano schiavo l'uomo cattolico, perchè va soggetto a regola, non s'avveggono che questa regola, la quale non è altro, che esso vero, è radice di libertà. La norma cattolica è *il principio, che impedisce lo spirito umano di diminuire il vero, e perciò di ristringere i termini del campo, in cui può spaziare.* Imperocchè non potendosi camminare nel vuoto e nel nulla, dove non v'ha suolo per mettere i piedi, la sola palestra, in cui l'ingegno possa esercitarsi e spiegar le sue forze, è quella della verità. Perciò la legge, che conserva il vero, quasi elemento vitale e patria dello spirito, è tanto necessaria alla libertà filosofica, quanto quella, che interdice a chi governa l'alie-

nazione del territorio è richiesta alla libertà e alla sicurezza degli stati. La libertà negativa della falsa filosofia ridusse questa scienza nobilissima alla povertà e nullità presente. Chi credete infatti che sia stato più libero e franco nell' uso del filosofare? Forse i moderni sensisti costretti ad aleggiar terra terra, o a strisciar coll' ingegno nella polvere e nel fango? O non piuttosto Pitagora, Platone, santo Agostino, il Leibniz, il Vico, che sulle ali dell' ontologia cristiana poggiarono al cielo?

Se la religione è necessaria al fiorire delle scienze filosofiche, queste si ricercano pure al buon essere della teologia, la quale non può andare innanzi, come scienza, se non è aiutata dal magistero filosofico. Lascio stare le attinenze, che passano fra le due discipline, in quanto versano sullo stesso soggetto, cioè sulla formola ideale, (benchè ne riguardino un aspetto diverso,) e s'intrecciano insieme, per opera del sovrintelligibile, di cui la filosofia porge il concetto razionale e generico, e la teologia somministra le determinazioni specifiche e rivelate; tanto che da questo lato, la seconda è verso la prima, ciò che sono le matematiche verso la teorica speculativa dello spazio e del tempo. Preterisco pure le utilità, che ridondano alla scienza religiosa dall'abito psicologico e ontologico dell'ingegno, al cui acquisto conferisce l'uso del filosofare. Ma dico che la filosofia profitta sovrattutto alla teologia, in quanto la conferenza delle idee razionali colle rivelate adduce la scoperta d'innumerabili relazioni, che corrono fra i due ordini, e porge alla primogenita delle discipline un salutare indirizzo. La quale giace al dì d'oggi in una spezie di letargo e di torpore, che le è nocivo : non osa quasi far altro che ripetere le cose dette : teme di oltrarsi

e procedere qualche passo innanzi : si chiude e rannicchia in sè stessa : si tien segregata gelosamente dalle altre dottrine; e benchè viva sempre e fiorente nel dogma perenne, par quasi morta e incadaverita . come scienza. E pure la teologia, fissa e immutabile nella sua base divina, che è la fede, dee essere progressiva, come lavoro scientifico; giacchè ogni scienza, essendo *l'esplicazione discorsiva di un dato intuitivo,* stà nel moto, e non nella quiete. Nell'accordo della immutabilità col progresso consiste la perfezione della scienza principe. La dottrina dei Protestanti e dei psicologisti è mobile, ma senza base ferma; onde il suo movimento non frutta, e partorisce una incerta opinione, anzichè una vera scienza. La teologia cattolica è la sola, che meriti questo titolo. perchè procedendo da una formola organica, e avendo una base inconcussa, congiunge alla stabilità religiosa il perfezionamento scientifico. La formola rivelata ed ecclesiastica è la teologia in potenza, come la scienza teologica è la formola in atto. Ora quest'atto essendo successivo, perfettibile, capace sempre di nuovi incrementi, la teologia dee camminare, come le altre discipline. Se avvien che si fermi, ella scade. e viene in dispregio. come si vede ai dì nostri; e il vituperio della scienza ridonda nel suo soggetto. cioè nella religione. E certo l' incredulità signoreggiante nei paesi cattolici, da un secolo in qua, si dee in gran parte attribuire alla declinazione degli studi biblici. tradizionali, apologetici, giacchè ripugna che l' Idea rivelata mantenga il suo grado nel campo dell'azione, se non è onorata e regnante in quello dello scibile.

La teologia cattolica, avendo il privilegio di possedere l'Idea espressa. come cosa propria. è il principio attivo e

generativo per eccellenza, onde le scienze speculatrici si fecondano. Ma da sè sola non può concepire e portare i suoi frutti: uopo è che vi si aggiunga un altro principio, che nel suo primo esercizio è passivo, anzichè operativo, cioè l'ingegno umano. Il quale, attuandosi sotto la mano creatrice, si schiude nel primo intuito all'Idea, che lo fa e lo informa, e la riceve in sè stesso, come suolo fruttifero, che si apre ed accoglie la divina semenza. La mente umana, fecondata in tal modo, diventa attiva, e crea la scienza ideale, cioè la teologia, che spiega la formola rivelata, e la filosofia, che svolge la razionale. Queste due scienze sorelle, e nate ad un parto, debbono a vicenda aiutarsi; giacchè il loro divorzio, rendendo l'una inerte, e l'altra insussistente, toglie a quella il potere di andare innanzi, e a questa il fondamento, in cui si appoggia. Tal è l'infelice loro stato al dì d'oggi: imperocchè la filosofia, disordinando e stracorrendo alla scapestrata, s'è uccisa di propria mano, e le scienze sacre, confinate nelle scuole, giacciono inoperose e sterili. Sterili? Sì; ma certo non per propria colpa; giacchè la religione è tanto lungi dall'essere infruttuosa, eziandio intellettualmente, che da lei solo possono ravvivarsi gli studi speculativi. Imperocchè a coloro, che non hanno la veduta dello spirito *corta di una spanna,* dovrebbe oggimai esser chiaro che l'ingegno europeo, se non è morto per sempre, non può essere richiamato a nuova vita nel giro degli studi più eletti, se non dalla fede cattolica. La nullità della vena intuitiva nelle materie razionali non fu mai così grande e così evidente, come al dì d'oggi. Da che adunque nasce l'aridità apparente della teologia, che ricca di germi inesausti, non produce quasi più alcun frutto? Entro in una materia delicata; ma siccome le mie intenzioni sono diritte, e desidero di giovare, per

quanto i miei lumi il comportano, dirò francamente il mio parere. La teologia è insterilita, perchè da un secolo in qua *il sacerdozio cattolico, che, secondo l'idea di ogni corpo ieratico, dee essere un concilio di sapienti, è divenuto un ceto solamente religioso.* Ben s'intende ch'io parlo generalmente, e non guardo alle eccezioni. In una età, nella quale l'archeologia, la filologia classica ed orientale, la psicologia, la storia, la letteratura sono culte con rara felicità da alcuni illustri chierici italiani; nella quale è viva e fresca tuttavia la memoria del Muratori, del Piazzi, del Gerdil, del Caluso, del Giorgi, del P. Beccaria, e di tanti altri dottissimi, che il sacerdozio italiano diede all'Europa [1], sarebbe ridicolo il dire assolutamente che il clero ha dismesso la scienza. Tuttavia non mi par temerario l'affermare che questo, nella sua generalità, specialmente fuori d'Italia, è assai men dotto che per l'addietro. E non parlo solo delle scienze profane; parlo eziandio delle sacre, le quali vengono per lo più trattate dai preti, come un capitale morto, che si dee travasare di generazione in generazione, senza scemarlo, nè accrescerlo, anzichè come un tesoro, che vuol essere fatto vivo, e moltiplicato coi traffichi dell'intelletto. Altrimenti, si confonde la scienza col dogma, e la teologia col catechismo. Il che però non è meraviglia, che oggi avvenga; imperocchè, intrecciandosi gli studi sacri in mille modi coi profani, egli è impossibile che gli uni fioriscano veracemente, senza l'aiuto e il concorso degli altri. Perciò, quando dico che il sacerdozio dee essere un concilio di sapienti, non intendo già di asse-

[1] Il registrare solamente i nomi dei chierici italiani, che da un secolo in qua coltivarono le lettere con onore, e lasciarono opere sode e fruttuose, vorrebbe molte pagine.

gnargli uno scopo mondano, e farne una congrega letteraria e accademica. Io tengo anzi per fermo, che fuor del caso di una stretta convenienza, o di una somma necessità, esso dee astenersi dagli affari temporali, dalle brighe politiche, e cautelarsi contro il pericoloso attrattivo di voler regnare in questo mondo. L'entratura de' chierici nelle cose secolari rovina il chiericato, e a lungo andare pregiudica alla religione [1]. Ma il pensiero non è l'azione, e la scienza non è la politica. La teologia è la scienza sacerdotale per eccellenza; ma ella non può essere coltivata a dovere, se non si accompagna colle altre discipline. Ella è il fine : l'enciclopedia profana le porge i mezzi opportuni. Quanto l'intromettersi nei negozi, e l'intendere a lucro o ad ambizione, disonora e contamina il sacerdozio, tanto il sapere universale gli accresce splendore e riverenza. Un prelato brigante e cortigiano è odiato, o tenuto a vile e deriso dall'opinione pubblica : un prelato dottissimo, un Zurla, che illustra la geografia e la storia dei bassi tempi, un Mai, che risuscita l'antichità, un Piazzi, che scuopre una nuova stella, sono stimati e venerati da tutti. Il sapere non è come l'operare : questo è profano ogni qual volta s'aggira nelle faccende terrestri; quello è sacro per propria essenza, occupandosi, non d'interessi e di onori, ma del vero; e il vero è Dio. Il culto delle scienze è ritirato, solitario, pacifico, austero, dignitoso, e non offende per alcun verso la santità del sacerdozio. Il prete non potrebbe arrotarsi di troppo fra gli uomini, senza intingersi dei loro difetti, e partecipare alle loro passioni; ma può studiarli, senza scapito del proprio decoro : può contemplare nell' animale e nella pianta la sapienza

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 78, 79, p. 248, 249, 250.

creatrice, può investigare nelle maraviglie de' calcoli la geometria del sommo Artefice, senza dismettere i pensieri puri e solenni del suo ministerio. Nè voglio già inferirne che tutto il chiericato debba vacare alle scienze profane; il che sarebbe assurdo e ridicolo. Ogni cosa dee avere il suo luogo, e la varietà dei mezzi, sapientemente ordinata, vuol collimare a uno scopo unico. L'Apostolo, delineando il tipo della società ecclesiastica, la dipinge, come un corpo bene organato di varie membra, come una gerarchia di uffici, in cui ciascuna parte concorre diversamente all' armonia del tutto [1]. E nomina in ispecie *i dottori*, che sono i custodi, i promotori e i perfezionatori della sacra scienza; i quali non potrebbero sortire compitamente l'intento loro, se non partecipassero a tutta la coltura intellettiva del loro secolo. La coltura varia, secondo i luoghi e i tempi; onde dee variare per questa parte l'instruzione sacerdotale; la cui misura si può esprimere con questa regola generica, che *il sacerdozio cattolico dee possedere uomini sommi in ogni ramo del sapere umano, e a nessuno secondi per la età, in cui vivono.* E tale fu il ceto ecclesiastico nei tempi aurei della Cristianità, e durante le due grandi epoche dei Padri e degli Scolastici. Clemente di Alessandria, Origene, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nazianzo, il Grisostomo, Agostino, Girolamo, Beda, Silvestro secondo, Anselmo, Bernardo, Bonaventura, Tommaso, Ruggiero Bacone, Gersone, Niccolò quinto, pareggiavano o avanzavano per ingegno e dottrina i migliori del loro tempo. Tal fu pure in parte il clero francese del secolo diciassettesimo. Ho detto sommi, perchè la scienza non fa pro, se non è ampia e profonda : la scienza superficiale, quando sia sola, non

[1] 1 Cor. XII, 28, 29.

giova, e talvolta nuoce. Non si debbono già disprezzare gl'ingegni e i lavori mediocri, nè disdir loro la debita lode; anzi, davanti a Dio, scrutatore de' cuori, possono vincere di merito le opere più eccellenti, quando sia più puro e più santo l'affetto, che gl'informa. Mau manamente parlando, il valore ordinario non prova, se non si appoggia alla umana grandezza. Una tintura delle varie scienze negli ecclesiastici può essere profittevole, quando allato a questa felice mezzanità si trovino i possessori di una dottrina più recondita ed alta, i quali acconciamente al bisogno nelle varie membra la diffondano. E siccome i sommi in un ceto particolare, e nella società tutta quanta non ispesseggiano, ben si vede ch' io non parlo di molti. A ogni modo, egli è fuor di dubbio che le scienze ecclesiastiche non risorgeranno, nè il sacerdozio ricovrerà l'antico onore, nè la fede signoreggerà nuovamente sugl' intelletti e sull'opinione, finchè i principi del sapere non apparterranno in parte al chiericato. Un buon vescovo, un buon paroco, un buon missionario, saranno sempre agli occhi di Dio, e dei diritti estimatori, più ammirabili e venerandi di tutti i letterati del secolo; ma la moltitudine mezzanamente colta e intinta di lettere, la quale oggi è sì grande, non crederà mai alla somma ragionevolezza dell' ossequio cattolico, se non quando vedrà accoppiarsi in alcuni de'suoi ministri ai meriti della virtù lo splendore delle profane dottrine. Ora a questa opinione, benchè fondata sopra un errore, il sacerdozio è tenuto di accomodarsi, poichè può farlo, senza nuocere alla sua dignità, e si richiede all' intento principale dell' ufficio ecclesiastico. Non si contenti adunque della sola mediocrità, e aspiri all'eccellenza, eziandio nel sapere. La mediocrità, che oggi regna universalmente, che siede arbitra di ogni onore e vantaggio sociale,

che signoreggia dall'aula del principe sino all'officina dell' artista, è un verme, che rode la civiltà moderna. Il sacerdozio cattolico si guardi da questa labe; si guardi dal promuovere l'eguaglianza e la democrazia degl'ingegni : lasci questo bel privilegio al gregge de'suoi nemici. Aspiri dal canto suo ad essere legittimamente aristocratico : riconosca, mantenga ed onori il patriziato degl' ingegni : non imiti colui, che recideva le cime de'fiori più eccelsi, per pareggiare la moltitudine degli steli. Il che gli sarà tanto più agevole, che secondo i suoi ordini, la distribuzione degli uffici e de' carichi si effettua per la via sapiente dell'elezione.

Benchè i chierici non debbano essere estranei a nessuna sorta di disciplina, ve ne ha una, che per la sua intima connessità colla religione, vuole ottenere dai custodi del santuario un culto particolare. La filosofia e il sacerdozio sono quasi inseparabili. Non si può essere gran filosofo, se non si conoscono più che mezzanamente le scienze religiose: il Leibniz e il Vico, cioè i due più gran nomi delle scienze speculative nell' età moderna, vi erano versatissimi; e l'aver posseduta men bene questa parte nocque all' ingegno, per altro sommo, di Niccolò Malebranche. Dall' altro lato, non vi ha forse un solo teologo insigne, da Clemente di Alessandria fino a Sigismondo Gerdil, splendore della romana porpora in una età poco lontana dalla nostra [1], che non sia stato

[1] Il Gerdil, che fu senza dubbio l'avversario più ingegnoso, dotto e profondo dei sofisti del secolo diciottesimo, e uno degli autori più vari, più fecondi e accurati del suo tempo, appartiene specialmente al clero italiano; benchè nato sulle Alpi, fra l' Italia e la Francia, e detta-

altresì un illustre filosofo. Il che non è senza ragione grande; imperocchè, se la Chiesa, come abbiam provato, è per instituto e per ufficio conservatrice e propagatrice del vero ideale, il sacerdozio, che è la parte insegnante della società ecclesiastica, dee essere naturalmente cultore ed esplicatore di quello. Ora l'esplicazione dell' Idea razionale è la filosofia. Tali erano i collegi ieratici dell' antichità; guardiani e coltivatori di ogni sapere, ma specialmente di quelle notizie ideali, che, quasi faville di un sole estinto, soprannuotavano alle tenebre dei tempi. Ora i preti cattolici non vorranno imitarli in questo ufficio nobilissimo? Essi soli rinunzieranno a incarnare in sè stessi l'idea perfetta e civile del loro ministerio? Vorranno porgere ai lor nemici occasione di reputarli inferiori, per questo rispetto ai sacerdoti pagani di Casi, di Samotracia, di Eleusi, di Vetulonia, di Volsinia, di Augustoduno e di Tebe? E non solo la sacra gentilità coltivava la filosofia; ma la custodiva, come cosa propria, la prediligeva, come il più bel fiore del sapere acroamatico, e ne diffondeva i benefici effetti nella società civile. L'acroamatismo degli antichi era certo opera di un ordine arbitrario, e di un monopolio, allora scusabile, e per qualche parte opportuno, ma che oggi non si può chiamare funesto, solo perchè è impossibile e ridicolo. Il solo privilegio scientifico, che possa aver luogo fra' moderni, e sia

tore non inelegante nella lingua moderna di queste due nazioni, e nell' antico idioma della prima, sia come un anello fra la patria del Vico e quella del Malebranche. E un tal autore al dì d'oggi è quasi sconosciuto! Se spaventato dalla mole, non ti dà il cuore di penetrare nella preziosa raccolta delle sue opere, leggi almeno la bella notizia dettata da Camillo Ugoni, e inserita, se ben mi ricordo, nella sua continuazione dei Secoli del Corniani.

ragionevole, è quello, che nasce spontaneamente dalla sublimità ed eccellenza delle dottrine. Quando la scienza è giunta a una certa altezza, essa diviene naturalmente il retaggio di pochi spiriti eletti: la folla ne è esclusa, senza intervento di frode e di forza; e questa esclusione è legittima, perchè deriva dalla natura delle cose; è utile, perchè l'apice del sapere non può essere toccato, se non dagli eccellenti, che son sempre pochi. Questo è l'acroamatismo legittimo, a cui il chiericato cattolico dee aspirare, e che si ricerca a riacquistargli la dignità antica. Esso dee studiarsi di essere nuovamente *l'aristocrazia elettiva della scienza ideale,* coltivandola con tale ardore e felicità, che gli studiosi lo riconoscano e lo riveriscano, come maestro. E gli sarà facile l'ottener questo grado coll' eleggere i migliori ingegni, e dar loro quell' indirizzo e quei sussidi, che si ricercano al proposito. Nei bassi tempi il sapere era il patrimonio del sacerdozio. Il quale al cominciare della età moderna perdette questa nobile prerogativa; e il culto della filosofia gli fu tolto da' laici. Il che avvenne, perchè gli antichi cultori avevano rimesso del loro zelo; perchè l'attività e quindi la sovranità dell' ingegno, erano passate dal santuario alle università e alle accademie. Ora sarebbe tempo che i chierici ripigliassero il proprio bene, e ricuperassero il sacro tesoro posseduto dai loro antecessori. La via è pronta e spedita, se vogliono abbracciarla. Il solo modo di signoreggiare una scienza consiste nell' arricchirla di nuovi e notabili acquisti. Vogliono essi salire in fama di possessori e maestri della dottrina ideale? La coltivino a dovere, la promuovano, la rechino a perfezione, mostrandosi col fatto degni e capaci di averne il maneggio, e ne saranno venerati principi. Ogni savio riconoscerà la loro signoria, perchè

ragionevole e legittima. Facciano che i secolari debbano ricorrere a loro per attingere alle fonti più pure e più copiose di quella scienza, che fra tutte le umane è suprema, e senza sforzo, senz' artificio, senza contrasto, senza profane ingerenze, i chierici saranno un'altra volta gl'instauratori della civiltà, gl' iniziatori e i duci della società moderna.

Niuno però conchiuda da queste mie parole che io desideri al clero certi privilegi di coltura, concedutigli in addietro dal corso necessario delle cose, e dalla barbarie dei tempi, e faccia coro allo zelo di certi sconsigliati, i quali vorrebbero rinnovare in questa parte gli ordini del medio evo. Questo voto sarebbe assurdo e ridevole, ed io non ho vaghezza d'incorrere nell' una o nell' altra di queste due note. Mi duole anzi che il secolo non si studi colle opere di rendere ancor più ridicole ed impossibili tali pretensioni; perchè, se considero il modo, in cui oggi si attende alle più nobili lettere, non mi pare che i laici siano molto studiosi e solleciti di serbarne il dominio, e d'impedire che altri l'usurpi. Il che mi duole moltissimo, non che io possa rallegrarmene; mi duole di vedere la filosofia scaduta, languente, spirante, e malmenata o negletta da una gran parte de' suoi nuovi cultori. Io vorrei che per avvivarla, coloro che se la veggono languire innanzi agli occhi e morir fra le mani, si accorgessero di aver errato il sentiero, e bravamente si risolvessero a mutarlo. Vorrei che una gara fruttuosa, una nobile emulazione fra i laici ed i chierici si accendesse, e che ciascuno dei due ceti si studiasse di vincer l'altro nella gloria d'instaurare e di accrescere i preziosi e stupendi capitali dello spirito. Perciò, se conforto il sacerdo-

zio colla mia debol voce a congiungere l'umana alla divina sapienza, non credo meno opportuno l'esortar chi vive nel secolo a rianimare gli studi filosofici colla religione. L'eresia religiosa creò in Europa una eterodossia razionale, che riuscì al sensismo anglofrancese, al panteismo tedesco, e a quell' eclettismo, che ha il singolare vantaggio di congiungere insieme gli altri due errori, e di rimuovere soltanto il vero dalle sue teoriche. Questa fu in gran parte opera de' laici, ai quali tocca il riparare al male commesso, ora che anch' essi son forzati a riconoscerlo, e ne gustano gli amari frutti. Ma a tal fine non ci vogliono palliativi, e riforme superficiali, che fermandosi alla corteccia, non giovano o non durano: bisogna penetrar nel midollo, e con mano intrepida troncare il male dalle radici. La ribellione contro l'autorità suprema rovinò il sapere speculativo: l'ossequio verso di quella può solo farlo rivivere. Perchè adunque non si comincerebbe un' era razionale novella, sotto la sovranità intellettuale della Chiesa? La scienza dell' Idea è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo, è opera dell' ingegno umano e del vero ideale. Come appartenente al soggetto, è un lavoro della mente; come fondata nell' oggetto, è una realtà presente allo spirito, che ne è semplice spettatore. Ma questa natural prospettiva non si può ritrarre col pensiero, se non mediante un principio estrinseco, che metta in atto la virtù speculatrice; il quale è la religione, che feconda la capacità filosofica per due modi, che parimente all' oggetto ed al soggetto appartengono. L'uno è la parola, interprete del vero: l'altro è l'abito della fede religiosa e cristiana. Cartesio volle fondare la filosofia nella miscredenza; ma non si avvide che la miscredenza assoluta è impossibile all' uomo, e sovrattutto a chi vuol filosofare, e

che l'opera sua si riduceva a scambiare la fede verso il vero inconcusso colla credulità verso le chimere. Il grande errore della scienza moderna risiede nel voler fondare la religione sulla filosofia, invece di fare il contrario: nel voler travolgere l'ordine immutabile della cose, e far del tetto la base dell' edifizio. Ma tutte le forze dell' ingegno umano non potrebbero bastare alla folle impresa di questi nuovi Titani, che per torre all' Idea il suo legittimo principato, sfidano il cielo, come gli antichi, e muovono guerra alle stelle. L'Hegel pretende che la religione perì nei conflitti anteriori, e che spetta alla filosofia il farla rinascere. Ma se la religione fosse morta veramente, Iddio solo potrebbe risuscitarla con un miracolo. Quella, che le si vuol sostituire, è solo una gretta e misera larva, nè può essere altro; ed è insigne demenza il voler rifare il Cristianesimo, che essendo stato fatto e dato da Dio, può solo essere ricevuto dagli uomini. La Chiesa è la società divina, mediatrice a ogni individuo del dono celeste. Chi non vuol entrare per questa via, chi vuol fabbricarsi una religione colle proprie mani, riesce all' empietà; ma in quest' opera di esterminio, non può nemmeno gloriarsi di toccare il segno prediletto dell' orgoglio, e di non credere a nulla; poichè egli è costretto a scegliere fra i sogni del proprio cervello. Tal è la condizione anche dell' ateo e dello scettico; i cui simboli, pieni di assurdi e di tenebre, sono assai piacevoli, quando s'invoca l'evidenza contro i misteri cristiani. Non conosco sognatori più intrepidi dei moderni razionalisti. I quali si fanno beffe della fede cattolica, e credono a sistemi campati in aria, che sarebbero assai più meritorii dell' ossequio cristiano, se fosse virtù il credere ai fantasmi di un poeta, o ai sogni di un infermo. Ma credono essi veramente? Possiam noi accon-

ciarci nell' animo che uno spirito assennato possa dare un pieno assenso alle vane astrattezze e ai delirii del panteismo? Che possa porgere a quelle profane trinità razionali, a quelle Cristologie, che farebbero ridere, se il riso non fosse impedito dalla enormità del sacrilegio, una viva fede; quella fede, che regna su tutte le potenze dell' animo, e inspira i sacrifizi della virtù e del martirio? Come? Un uomo sensato sarà pronto a spargere il suo sangue per *lo sviluppo dell' idea*, per *l'identità del soggetto e dell' oggetto*, pel *pensiero vuoto*, pel *nulla assoluto*, e cose simili, che si vorrebbono sostituire ai dogmi capitali della religione (11)? In verità, che se io credessi alla fede di questi nuovi credenti, mi riputerei più credulo di loro. Il vero si è, che tutte queste novità sono giuochi ingegnosi di spirito, fizioni poetiche, architettoniche mentali, nelle quali gli autori si compiacciono, non perchè siano vere, ma perchè son fatte da loro. Il surrogar de' sogni al vero, e una fiacca e impotente credulità al fervore operoso e alle maraviglie della fede cattolica, è adunque il solo guadagno, onde possano vantarsi i razionalisti (12).

Dopo l'Hegel non sorse più fra i tedeschi filosofi, (per quanto io mi sappia.) alcun nome di grido; e se vogliam credere a Odoardo Gans, il corso della filosofia è finito, e chiuso il giro, in cui può spaziare lo spirito umano. L'Hegel pretendeva di più che il suo sistema era la filosofia assoluta, e che egli avea stabilite all' ingegno speculativo le colonne d'Ercole, oltre le quali non gli è dato di spaziare. Il che è tanto ragionevole, quanto l'opinione degli eclettici francesi, che la filosofia debba vivere d'ora innanzi, raccogliendo e rimasticando le cose dette. V'ha però del vero in queste

singolari sentenze; ed è, che la filosofia eterodossa nata da Lutero e dal Descartes, è morta, senza rimedio, per confessione de' suoi medesimi cultori, e il ciclo del protestantismo e del psicologismo è totalmente chiuso. La filosofia è morta, poichè non è più capace di progressi ulteriori, e le promesse magnifiche di un razionalismo licenzioso si riducono in sostanza a confessar colle parole, e a mostrar coi fatti, la propria impotenza. Non si creda però che tre secoli di traviamenti siano stati inutili; imperocchè gioveranno ai posteri, come una lunga e autorevole esperienza, dimostrante anche ai meno oculati *l'impossibilità di creare una filosofia autonoma, e una religione indipendente dalla Chiesa* (13). E siccome questo doloroso esperimento è già troppo lungo, e pesa incredibilmente su tutta l'Europa, i nostri coetanei dovrebbero finalmente aprir gli occhi e prevalersene. La stagione pertanto è propizia per incominciare una nuova era filosofica, a cui terrà dietro una nuova era politica; perchè siccome il connubio della filosofia colla vera religione è il solo principio atto a fecondare gl' ingegni insteriliti, e a rinnovare le scienze speculative; così il consorzio della capacità elettiva colla sovranità inviolabile e divina, è il solo principio capace di ravvivare la civiltà, e stabilire la libertà vera dei popoli. La felicità futura del mondo dipende dal riconoscimento universale di questo pronunziato, che *la sapienza e la libertà delle nazioni dee muovere da un principio superiore e divino, e non dalla sola ragione, nè dal solo volere degl' individui.* Mi par dunque non vano lo sperare che coloro, il cui sguardo penetra nell' avvenire, debbano por mano a quella parte dell' opera, che dipende dall' arbitrio e dal potere dei privati. La falsa filosofia è spenta in tutta Europa: il campo è libero, per instaurar la vera. L'impresa

è nobile e grande, e i forti ingegni sono chiamati dalla Provvidenza a darle principio.

Se io rivolgo gli occhi alle nazioni europee, e cerco quale di esse sia meglio disposta alla instaurazione filosofica, trovo qualche ragione, anche da questa parte, per rallegrarmi di esser nato italiano. Non è probabile che la scienza debba rinascere dove testè perì per difetto di condizioni vitali, e si veggono i segni recenti della sua morte. Se considero gli altri paesi, non ne trovo alcuno più acconcio dell' Italia a far risorgere, filosofando, la gloria degli avi. E chi può dubitare ch' ella nol possa, volendo? Le scuole più illustri della prima filosofia greca non fiorirono nel suo seno? Parmenide, Zenone, Empedocle non furono italiani? La sapienza pitagorica non fu procreata, culta, condotta a perfezione nella parte più bella della penisola? Non diede questa all' Europa in Anselmo, Bonaventura e Tommaso, i tre pensatori più illustri del medio evo? Non produsse nel Ficino, nel Bruni e nel Campanella, le primizie della filosofia moderna? Non mostrò nell' Alighieri, nel Vinci, nel Buonarroti, nel Machiavelli e nel Galilei, quanto possa l'ingegno speculativo degl' Italiani, ogni qual volta si applica alle opere dell' immaginazione, agli studi della vita civile, alle ricerche della matematica e della fisica? Non diede infine alla luce quella maraviglia del Vico? E certo non mancano agl' Italiani le grandi qualità. che a ben filosofare sono richieste. Alcune delle quali si trovano forse maggiori presso altre nazioni; ma niuna di queste, credo, le ha tutte riunite insieme col debito temperamento, e armonizzanti, come la nostra. Gl' Italiani sono atti del pari alla speculazione e all' azione, agli studi e alle faccende, alla vita interiore e alla

vita estrinseca. Valgono nell' uso dell' analisi, come in quello della sintesi, e congiungono la maestria dell' osservare e dello sperimentare colla perizia nel raziocinare e nel dedurre. La profondità non pregiudica in essi alla chiarezza, nè l'immaginativa alla ragione; e quindi accoppiano alla facoltà contemplatrice delle idee il magisterio necessario per bene esprimerle, idoleggiandole con forme vive, belle, ben profilate e tondeggianti. Le quali doti vogliono essere unite insieme, e saggiamente contemperate, per formare l'eccellente filosofo. E benchè l'Italia sia in gran parte scaduta dal pristino splendore, non si mostra nel sapere affatto immemore dell' antica gloria, e fa segno di che sarebbe capace, se le sue sorti civili si migliorassero. In questa universale declinazione delle scienze speculative, fra que' pochi che le coltivano felicemente, e si sforzano di mantenerle in onore, primeggiano alcuni illustri Italiani. Il venerabile Galluppi fece egli solo, e assai meglio, e più assennatamente, presso di noi, ciò che fu operato dagli eclettici in Francia, sterminando le impure dottrine del sensismo. La psicologia è obbligata di alcuni nuovi incrementi ad Antonio Rosmini, lume del chiericato italiano, che mostra col fatto, come l'ingegno speculativo si possa indirizzare sapientemente alla religione. Terenzio Mamiani ridestò le memorie dei nostri antichi savi : ritrasse la scienza del diritto alle pure fonti platoniche: vestì la filosofia di un abito pulito e leggiadro : diede un utile esempio ai giovani, e un tacito ammaestramento a coloro, che credono di avanzare le scienze, introducendovi la barbarie. Taccio di altri nomi benemeriti, de' quali, per la mia lontananza dalla patria, non conosco quasi che la fama. I quali tutti bastano a mostrare, che se l'Italia è civilmente inferma e decrepita, non è

spento in essa il valor dell' animo e dell' ingegno. Piglino adunque gl' Italiani l' impresa illustre d' instaurare la filosofia, ritirandola al suo vero principio. Ciò è mancato finora all' Italia, è mancato all' Europa; e finchè non sia fatto, niuno speri che l' ingegno grande e il volere animoso producano condegni frutti. Imperocchè, quando è errato il sentiero, non si può giungere alla meta. Or la via, che conduce al vero, gl' Italiani non han d'uopo di cercarla: basta che alzino gli occhi, e contemplino il sole splendente sul loro capo. Quell' Idea, base e regola di ogni sapienza, che riluce naturalmente allo spirito di tutti gli uomini, ha posto in Italia il suo visibile e perpetuo domicilio. Ivi è il cuore del suo vasto imperio: di qui partono gli oracoli, che tengono il mondo cattolico in ammirazione e devoto. Ivi è il seggio di quella fede, che in un secolo frivolo e molle, rinnova ancora le avite glorie della virtù eroica e del martirio. E gl' Italiani si mostreranno non curanti, e indegni di questo gran privilegio? E quando dico gl' Italiani, non parlo del volgo letterato, delle fiacche ed inette generazioni: parlo di coloro, che per altezza e libertà d' ingegno, per nobiltà di animo, son capaci di assumere la gloriosa impresa. Quanto alla plebe degl' intelletti, so che l'esortare e il gridare è indarno; so che è suo proprio di servire alla consuetudine, e di lasciarsi trasportare al torrente, credendosi di signoreggiarlo. Gridano libertà, e sono schiavi delle opinioni più puerili, delle preoccupazioni meno ragionevoli! Accusano di scempiezza chi crede a una religione antica, quanto il mondo, ed essi credono all' opinione di ieri, che morrà domani, credono ai capricci e ai ludibrii della moda! Gridano progresso, e risuscitano rancidi errori, che non hanno il pregio della novità, nè quello di un' antichità autorevole!

Gridano patria, e insultano a quello, che più onora la patria, che è adorato dai popoli, e specialmente da quella povera plebe, onde si vantano amatori, a cui vorrebbero rapire la più efficace consolazione nei travagli della vita, l'unico sollievo nei dolori e nei terrori della morte! Gridano Italia, e quando essa è profanata e calpestata dai forestieri in ciò che ha di più sacro, si aggiungono ai profanatori, e si rendono complici della loro demenza! Un prete francese, non ha gran tempo, rompe la fede giurata solennemente sugli altari, vitupera la Chiesa nel venerando suo capo, maledice la religione d'Italia, che è quella dell'universo, e si trovano Italiani, (oh vergogna!) che fanno eco al suo sacrilego furore, e applaudono alle sue bestemmie [1]. Questi nuovi Camilli concederebbero a Brenno l'onor del trionfo, e gli aprirebbero, potendo, le porte del Campidoglio. Cito questo esempio, perchè lo scandalo è grande: potrei citarne molti; nè parlo ai soli credenti, ma ad ogni sincero amatore della patria. Qui non si tratta solamente di pietà e di religione: si tratta di onore patrio, di decoro e dignità nazionale: si tratta della maestà e della canizie del primo cittadino italiano, venerabile alle stesse nazioni eretiche ed infedeli, conculcata villanamente, fra gli applausi de' suoi nazionali e de' suoi figli! Consoliamoci, sperando che queste vergogne siano rare; perchè quando si moltiplicassero,

[1] Nel parlare così di uno scrittore vivente, non credo di uscir dei limiti prescritti dalla moderazione, dalla decenza e dalla giustizia, trattandosi dello scandalo più insigne, che siasi veduto in questo secolo. Dichiaro però che non intendo di fare alcun torto alle qualità private di un uomo, che ne ha molte stimabili; fra le quali, la pietà verso gl' infelici, l'odio dell'oppressione e dell' ingiustizia, e la generosità dell' indole, sono degne di somma lode.

ci renderebbero spregevoli e ridicoli agli occhi dell' universo. Tutti i buoni Italiani si rannodino adunque intorno a quell' insegna, che più onora la loro nazione: chi crede, come a segno di salute e di speranza; chi non crede, ma non odia la fede, (e nessun buono può odiarla,) come a bandiera di unità nazionale, come all' unica gloria superstite delle glorie antiche, come al solo oggetto, che renda ancora il nostro paese rispettabile a tutto il mondo. L'unità religiosa congiungerà gli animi, l'eccellenza delle dottrine conquisterà le menti docili al vero, ravviverà gl' ingegni e gli studi : un amore e una speranza riunirà insieme tutte le classi dei cittadini. Il sapere e la concordia, accrescendo la civiltà, miglioreranno i costumi, rinfrancheranno e ringiovineranno i cuori, vinceranno il fato della violenza e della sventura; e gl' Italiani in una età, che non è forse troppo rimota, insegneranno una seconda volta col loro esempio, che l'Idea, fondatrice e institutrice dei popoli, può altresì richiamarli a novella vita.

NOTE.

NOTE.

NOTA 1.

L'Intelligibile può esser pienamente intelligibile solamente a sè stesso, onde la perfetta intelligibilità non riguarda che la perfetta intelligenza, cioè l'Ente medesimo.

L'intelligente e l'intelligibile si compenetrano nell' Ente, come nell' uomo il pensiero penetra sè stesso.

L'intelligibile è tale rispetto a Dio.

Ma l'intelligibile divino è anche intelligibile per l'uomo, in virtù dell' atto creativo. L'intelligibile divino diventa umano, mediante la creazione.

Dunque fra l' intelligibile divino e l' intelligibile umano dee correre lo stesso divario, che fra l' Ente e le esistenze.

Questo divario costituisce il sovrintelligibile.

L' intelligibile umano è una limitazione, o negazione parziale dell' intelligibile divino. Il sovrintelligibile è l' intelligibile divino, in quanto è escluso dall' intelligibile umano.

Il sovrintelligibile per sè stesso è la negazione dell' intelligibile.

L' intelligibile divino è infinito, ed esclude il sovrintelligibile.

L' intelligibile umano, essendo limitato, creato, contingente, non può essere assolutamente positivo, ma dee racchiudere più o meno del negativo, cioè accoppiarsi al sovrintelligibile.

Il sovrintelligibile è il limite dell' intelligibile umano.

Nello stesso modo che l' esistenza è la limitazione dell' Ente, e il contingente del necessario, il sovrintelligibile è la limitazione dell' intelligibile comunicato alle creature.

Ora la ragione ci dà l' intelligibile. La sovrintelligenza ce lo fa conoscere, come limitato, imperfetto e lontano dall' abbracciare tutto l' Ente. L' idea di ciò che si stende oltre questo limite, e delle ragioni dell' Ente incomprensibili a rispetto nostro, chiamasi *essenza*, se si considera la cosa in sè stessa, e *sovrintelligibile*, se si ha rispetto alla nostra facoltà di conoscere. Platone in molti luoghi delle sue opere ha presentito il sovrintelligibile, e la necessità di una manifestazione straordinaria, (cioè della rivelazione e della gloria, secondo il linguaggio cristiano,) acciò

divenga intelligibile. Odasi Enrico Ritter : « Platon.... nous as-
« sure de la manière la plus formelle, qu'il est impossible à
« l'homme mortel de connaître la vérité parfaite, et cette assu-
« rance n'est pas donnée sans grande raison et seulement pour
« le besoin de l'exposition du moment, mais elle a ses racines
« dans toute sa philosophie ; sa manière d'envisager la philoso-
« phie n'a pas même d'autre fondement. C'est ainsi qu'il recon-
« naît que nous ne pourrons jamais posséder la science, si ce
« n'est après la mort ; c'est ainsi qu'il gémit de ce que l'homme a
« si peu de raison en partage.... C'est ainsi, que quand il parle
« du philosophe, il ne veut cependant lui accorder qu'une con-
« naissance aussi précise que possible pour l'homme, de la vérité
« ou de Dieu. Ce qui s'accorde aussi avec ce que Platon dit ail-
« leurs de l'idée, qu'elle ne peut être saisie que par la divina-
« tion, comme si en quelque sorte sa réalisation était encore à
« venir ; ce qui ne s'accorde pas moins avec l'opinion de Platon
« sur l'inspiration, opinion qui perce dans l'œuvre du philoso-
« phe. Enfin nous ne trouvons dans tous les dialogues de Platon
« aucune expression plus scientifique sur l'idée du bien que celle
« dans laquelle il la dépeint comme l'unité qui donne vérité et
« connaissance à tout être, et qu'il est dans la conception de l'i-
« dée de ne pouvoir être connue nettement et en soi, par cela
« même qu'elle domine la vérité ou la connaissance. Il semble,
« d'après cela, qu'il est impossible de douter que Platon connais-
« sait fort bien que l'idée de Dieu est telle, qu'elle ne peut ja-
« mais être réduite en science stricte, quant à son unité. Aussi
« Platon dépeint-il comme impuissant l'effort du philosophe pour
« saisir l'idée du bien, sous une conception générale, unique,
« puisqu'on ne croit pas plutôt la posséder sous une forme, qu'elle
« se montre aussitôt sous une autre ; en sorte qu'on se voit forcé,
« puisqu'on ne peut la saisir comme une, de l'exposer en trois
« idées, telle que la beauté, la proportion et la vérité [1]. » Il

[1] *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 258, 259.

dotto Tedesco conchiude che, giusta Platone, Iddio è conoscibile non già in sè stesso, ma solamente nella sua imagine, e si sforza di tirare a questo senso gli altri passi, dove l'Ateniese dice il contrario dei luoghi sovraccennati [1]. Ma io credo che Platone si accordi meglio seco medesimo, distinguendo l'essenza dall'Ente, e applicando solo alla prima il concetto del sovrintelligibile.

A proposito del sovrintelligibile, e del modo da me usato per esplicarlo, debbo rispondere a una obbiezione, che mi venne fatta da un ingegnoso cultore delle scienze filosofiche e teologiche. Ecco le sue parole : « L'Autore nell' introdurre.... la « *sopraintelligenza*, facoltà che ci chiarisce i limiti dell' intelletto, « fu forse ingannato da un paragone troppo stretto tra la sensi- « bilità e l'intelletto. Perchè è bensì vero, che il senso non con- « giunto alla ragione non vedrebbe i limiti suoi, perchè facoltà « cieca, che nulla vede, nè limiti nè non limiti; ma l'intelletto « conosce gli esseri sussistenti e determinati nell' idea indetermi- « nata dell' essere, la quale mentre si vede determinata mostra i « suoi lembi, che escono dal confine determinato; quindi può « l'intelligenza conoscer sè stessa, capire i suoi limiti, senza « bisogno di altra facoltà superiore [2]. » L'obbiezione è arguta, ed è dedotta dal sistema psicologico del Rosmini. Secondo il quale, l'intelletto possiede l'idea dell' essere in astratto, come un lume innato, con cui conosce le cose sussistenti, somministrategli per diretto o per indiretto dal sentimento. Ma io non ammetto questa parte della dottrina rosminiana, per le ragioni esposte in vari luoghi della presente opera [3]. Io credo che l'elemento ingenito della nostra cognizione consiste, non già nel concetto

[1] *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 239, 240.

[2] *Abbozzo di una storia della teologia*. Torino, 1839, p. 89, 90, not.

[3] Vedi il capitolo quarto del primo libro, e la nota trentesimottava del secondo volume.

istratto e riflesso dell' ente possibile, ma nella percezione intuitiva dell' Ente concreto e reale, alla quale segue l' intuito del concreto e reale esistente. Il concetto astratto e riflessivo dell' ente viene logicamente dopo questa doppia cognizione. Ora la nozione di essenza, coetanea a quella dei due estremi della formola, le sovrasta logicamente, giacchè il sovrintelligibile è superiore all' intelligibile. Non mi fermo su questo punto, che credo di avere dichiarato nel testo. Aggiungo bensì, che anche nel sistema rosminiano il sovrintelligibile mi parrebbe inesplicabile, senza una facoltà speciale; e per provarlo discorro in questa guisa. Il sovrintelligibile obbiettivamente considerato è l' essenza reale, cioè quel non so che d' inescogitabile, che si trova negli oggetti. Questa essenza, benchè occulta, ci apparisce 1° come concreta e reale quanto gli oggetti stessi; 2° come specificamente diversa da ciò che vi si contiene d' intelligibile. Ora io chieggo, se l' idea dell' ente possibile contenga queste due proprietà? Essa certo esclude la sussistenza, come quella, che secondo il Rosmini, procede solo dal sentimento. Esclude altresì la dote di sovrintelligibile, poichè l' ente è l' intelligibilità stessa, e nella nozione dell' ente possibile non si può trovare il fondamento di alcun divario specifico. Ma l' idea dell' essere *mentre si vede determinata, mostra i suoi lembi, che escono dal confine determinato*. Sia pure; ma i lembi dell' essere esprimono un mero possibile, e non possono darmi l' idea di una cosa sussistente più che l' essere stesso. I lembi dell' essere sono intelligibili, quanto l' essere medesimo, e non possono suggerirmi la nozione del sovrintelligibile. Oltrechè io non veggo il sovrintelligibile solo nel margine, ma nel cuore, o vogliam dire nel centro dell' essere; lo veggo non pure in quella parte dell' ente, che esce fuori dell' oggetto sussistente, ed è tuttavia indeterminata, ma nella sua determinazione, nella cosa che sussiste. Imperocchè l' essenza dell' esistente è impenetrabile non meno di quella dell' Ente. Per questo rispetto si potrebbe anzi congbietturare che il sovrintelligibile emerga, come vuole il Rosmini, dalla sussistenza; la

quale, a giudizio di questo autore, è per sè stessa inescogitabile, anzi costituisce l'inescogibilità medesima [1]. Ma chi non vede, che in questo caso non si parla della sussistenza, in quanto è pensabile, e ha un nome nelle lingue umane, ma in quanto sfugge affatto alla nostra apprensiva? Imperocchè, se « noi non possiamo no- « minare alcuna cosa, se non la conosciamo; » se « perciò non « possiamo nominarla, se non in quanto la conosciamo; » se quindi « i vocaboli esprimono gli enti in quanto li concepiamo « intellettualmente, e ciò che viene espresso dal vocabolo è limi- « tato dalla nostra cognizione, » come dice altrove lo stesso Rosmini [2], egli è troppo chiaro che la sussistenza di una cosa, in quanto è pensabile, non può costituire l'elemento inescogitabile di essa. Che se la sussistenza si considera, come inescogitabile, ella è veramente ciò che io chiamo essenza reale, e corrisponde in parte alla *materia informe* degli antichi filosofi. Ma questa sussistenza non ci è data dall' idea dell' ente possibile e intelligibile; non ci è data tampoco dal sentimento, il quale è subbiettivo di sua natura; onde non può spiegarsi col sistema del Rosmini.

Rispondendo a questa obbiezione, io debbo ringraziar cordialmente l'Autor piemontese del modo gentile e dei termini amichevoli da lui usati nel menzionare la mia scrittura. I quali mi vietano di lodare, come io vorrei, la soda dottrina, il senno e la moderazione, che risplendono nel suo libro; benchè chi lo ha letto non potrebbe accusarmi di adempiere semplicemente a un debito di cortesia. Piglierò bensì quest' occasione per confortarlo a proseguire in quegli studi, di cui ci ha dato un saggio atto ad incuorare le più liete speranze. La scienza e la religione desiderano da gran tempo una *storia della teologia cristiana dai tempi apostolici*

[1] Rosmini, *N. Sag.*, tom. III, p. 140, 147. *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506.

[2] *N. Sag.*, tom. II, p. 241.

fino ai dì nostri. L'adempiere questo difetto richiede certo un valor d'ingegno, e una costanza d'animo grande; ma non può e non dee spaventare chi è giovane di età, e per eletti studi maturo. La teologia è quasi la sola disciplina, che non abbia ancora una storia ben fatta delle sue vicende; e i lavori, che si posseggono in questo genere, sono così difettivi di profondità o di estensione, che il campo è, si può dire, tuttavia nuovo. Abbiamo è vero, dei materiali immensi, raccolti da uomini dottissimi; ma finora mancò chi li mettesse in opera, e ne cavasse una vera storia, con pazienza di erudito, senno di cattolico e sagacità di filosofo. La qual ultima dote si ricerca non meno delle due altre, per mostrare come il dogma immutabile sia stato successivamente esplicato dalla scienza; l'influenza buona e rea delle profane dottrine, e della civiltà, in questo lavoro; i vari metodi, che vennero adoperati; l'origine, i progressi, l'esplicazione, le trasformazioni, l'intreccio reciproco, la declinazione e la morte delle eresie; gli avanzamenti e i regressi, il fiorire e lo scadere della scienza ortodossa; e finalmente il partito, che può cavarsi dalla sperienza del passato, per provvedere al presente, e riscattar la più nobile disciplina dalla noncuranza, e dal disprezzo, in cui è caduta. Una tale storia non piacerebbe forse molto alla frivolezza del nostro secolo; ma acquisterebbe all' autore l'approvazione dei pochi savi, che rimangono, e una gloria durevole e più larga nell' avvenire.

NOTA 2.

Il far la storia della voce *essenza,* e dei vari sensi derivanti così dalla sua etimologia, come dall' uso degli autori, che scrivendo in latino, o nelle lingue nate dal latino l'adoperarono, sarebbe materia lunga, difficile, e non possibile a spedirsi in una nota. Io mi contenterò di giustificare l'uso frequente, che fo di tal voce, ed esporrò le ragioni, per cui credo di non dilungarmi

dalla proprietà del linguaggio, adoperandola altrimenti che non non fa il Rosmini nelle sue opere. Veggiamo in prima qual sia la mente dell' illustre Autore. « L' essenza è ciò che si pensa « nella idea della cosa..... Il dire che noi conosciamo le essenze « in questo senso, è giusta proprietà di parlare........ Altri ris- « ponderà : se tale è l' essenza, ella non è ciò che si comprende « nella definizione delle parole. Appunto! e in questo senso e « non in altro senso presero l' essenza gli antichi : *Essentia,* « dice s. Tommaso, *comprehendit in se illa tantum*, *quæ cadunt in* « *definitione speciei.* Questa osservazione dimostra, che i filosofi « della scuola di Locke hanno troppo temerariamente messo in beffa « gli antichi. per aver detto, che l' uomo conosce le essenze delle « cose....... I moderni nel vocabolo *essenza* intesero non ciò che « noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa potrebb' essere « anco d' incognito : per esempio, ne' corpi, oltre le proprietà « che noi conosciamo, ve ne potrebbe essere alcuna che noi al « tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero; il che noi « abbiamo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea. « Mi spiegherò meglio. Noi conosciamo il corpo per un' azione, « un effetto, che produce in noi : conosciamo dunque un' *attività* « determinata dall' effetto, ed è questa attività l' *essenza* nella « nostra idea di corpo. Or non potrebb' essere che una simile « *attività* fosse un effetto parziale di un' altra attività a noi in- « cognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo : quest' atti- « vità incognita al tutto non ha nome : tuttavia non potendosi « ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer « noi l' essenza de' corpi; in luogo di dire, non conoscer noi, se « quell' essenza, che chiamiamo corpo, dipenda e si radichi in « qualche altra essenza incognita. come effetto o atto in causa o « potenza. Gran divario è dal dire l' una, al dire l' altra di queste « due cose : perocchè chi dice questa seconda, non dice, che a « noi sia incognito il corpo, ma sì qualche cos' altro tutto diverso « dal corpo. onde il corpo dipenda. Anche qui si mostra l' intem- « peranza degl' ingegni.... In luogo di fermarsi alla definizione

« della *essenza*, la trapassano, e formandosi della essenza un al-
« tro concetto capriccioso e gratuito, combattono a spada tratta
« la lor propria fantasia, e contendono in gara a provarvi, che
« l'uomo non conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo
« conosce [1]. » Altrove egli tiene questo dialogo col suo Maurizio :
« M. Veggo ora assai chiaro, che chi dice non conoscersi le
« essenze, non intende che cosa sieno le essenze. A. E io così
« credo : si confonde, vedete, l'*essenza* colla *sostanza*, e colla
« *sussistenza* delle cose........ M. Ben m'accorgo, che io confon-
« deva nell' animo mio la questione de' *sussistenti*, colla questione
« delle *essenze*, le quali costituiscono l'ordine delle cose mera-
« mente possibili [2]. »

Molte cose ci paiono da considerare in questi passi dell' illustre Autore. E in primo luogo egli ci sembra caduto in quel vizio d'improprietà, che imputa agli scrittori da lui biasimati. Imperocchè, se bene egli avesse ragione nel tassarli, il peccato si ridurrebbe a un fallo di lingua, cioè a pigliare impropriamente la voce *essenza*. Ma essi *contendono a provarvi, che l'uomo non conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce*. Sì; perchè essi tolgono la parola *essenza* in un significato diverso da quello del chiarissimo Autore, e intendono sotto tal nome ciò che egli medesimo confessa non essere conoscibile. Non dice egli, che per essenza intendono sussistenza? E la sussistenza, secondo il suo sistema, non è per sè stessa inescogitabile, non costituisce appunto la parte incognita delle cose? Io non cerco qui, se questa sentenza sia vera, e se i filosofi appuntati per essenza intendano la sussistenza; ma dico, che al più la loro colpa riguarda non la verità delle cose, ma la proprietà dei vocaboli, secondo il nostro Autore. Ora il confondere questa con quella non è egli un errore, o almeno una grave improprietà?

[1] *N. Sag.*, tom. III, p. 136-139.

[2] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

2º L' Autore lascia nel dubbio, se nei corpi, (e credo parimente in ogni altra sostanza,) *oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne possa essere alcuna, che noi al tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero*; imperocchè, dic' egli noi *non possiamo affermarlo, nè negarlo;* la sola cosa, che sappiamo, è che *questa attività incognita non si può dire assurda.* Dunque agli occhi suoi non è certo che vi sia nei corpi, e in tutte le altre sostanze, un elemento inescogitabile, di cui crediamo la realtà, benchè si possa solo averne un concetto negativo e generalissimo; non è certo che questo elemento inescogitabile è assai più importante, più essenziale delle proprietà, che ci sono note; non è certo che queste proprietà sono un effetto, una dipendenza, una estrinseca manifestazione di quel non so che di recondito, che sfugge alla nostra apprensiva, e la cui realtà è tuttavia tenuta per indubitata dal senso comune degli uomini. Qual è infatti colui, che interrogato, se conosca in concreto l' intima sostanza dei corpi, o del proprio animo, e se le proprietà di quelli e le facoltà di questo non siano una derivazione della sostanza incognita, non risponda negativamente alla prima, e affermativamente alla seconda di tali quistioni? Ma secondo l' illustre Autore, noi non siamo certi di questa realtà fondamentale ed incognita, e solo possiamo affermare che non è assurda. Dal che conséguita che la realtà del sovrintelligibile è problematica; e che può esser benissimo, che la conoscenza dell' uomo esaurisca il vero, e pareggi la stessa mente divina. Ma in tal caso, come spiegare i misteri naturali? Dei quali il Rosmini riconosce pure la realtà e la moltitudine [1]. Come provare la convenienza dei misteri cristiani, e la necessità della rivelazione, di cui il nostro Autore è avvocato sincerissimo e pieno di zelo?

3º E tale non è certamente la dottrina dell' Autore in molti altri luoghi, secondo i principii del suo medesimo sistema. Impe-

[1] *N. Sag.*, tom. II, p. 321.

rocchè, tanto è lungi che l' elemento ignoto delle cose abbia una realtà incerta, che anzi in esso consiste la medesima realtà. La realtà infatti, secondo il Rosmini, versa nella sussistenza; la quale, al parer suo, non può cadere nella cognizione umana, ed è per sè stessa incognita e inescogitabile. Ho recato altrove [1] i passi principali, in cui egli dichiara questa sua dottrina, e stabilisce che il solo oggetto della cognizione umana è l' essere astratto e ideale, e che lo spirito umano non conosce nulla *propriamente* fuori di esso. Lascio stare per ora la contraddizione, che corre fra questo pronunziato e la sperienza, per cui sappiamo di conoscere *propriamente* molti concreti; che corre fra di esso e la stessa dottrina dell' Autore, il quale non essendo scettico, nè nullista, e discorrendo continuo di sussistenza, e di cose sussistenti, suppone che pure le conosciamo. Ma limitandomi al soggetto presente, io ragiono così. La sola cosa, che la mente umana conosce negli obbietti, è l' essere astratto, e non la sussistenza loro; e tuttavia noi siam certi di questa sussistenza, e quindi persuasi, che si trova nelle cose una realtà inescogitabile. Ma che cos' è questa realtà inescogitabile, se non *l' essenza*, nel senso dei moderni autori; la quale, secondo il Rosmini, è sinonima di sussistenza? Dunque l' elemento incognito de' corpi e delle altre sostanze non è solamente possibile o probabile, ma certo, e tanto certo, quanto la sussistenza delle cose; dunque i moderni autori hanno ragione di affermare che v' ha una incognita nelle cose, e tutto il loro torto, se torto hanno, è di darle il nome di *essenza*. Vedremo ben tosto, che anche questa accusa non è più fondata delle altre.

4° L' Autore chiama l' incognita problematica dei corpi *principio corporeo*. Niuno certamente può disdire a chi scrive la facoltà di fabbricarsi una glossologia propria, se lo crede conveniente; ma si ha diritto di richiedere che i nuovi termini siano chiari, precisi, alieni

[1] Vedi la nota trentottesima del secondo volume.

da ogni equivoco; e che l'innovare si eviti, quando non è necessario o almeno opportuno. Ora non mi pare che la frase introdotta dall'illustre Autore si conformi a queste condizioni. Ella certo non è chiara, e lontana da ambiguità; nulla essendovi di più ambiguo della voce *principio*, che può significare una causa efficiente o materiale od occasionale, una relazione temporanea od estemporanea, un elemento fisico, un concetto logico o morale, e via discorrendo. Essa non è tampoco necessaria; poichè, dicendo *essenza reale*, si cessa ogni equivoco, e si pronunzia una dizione, che è perfettamente intesa da tutti. Come mai adunque l'Autore nel punto stesso, che ripudia come improprio questo uso della parola essenza, non s'accorge che il vocabolo da lui sostituito è assai più improprio, e manca di precisione? Suppongasi infatti che uno dica: *il principio corporeo è ignoto;* egli non sarà capito da chi non abbia letto l'opera del Rosmini: non si saprà, se parla della natura dell'elemento corporeo, ovvero della sostanza, o della forza, o della causa generativa dei corpi ecc. All'incontro chi dice: *l'essenza dei corpi è ignota*, viene inteso in sul campo da chiunque abbia qualche notizia elementare di filosofia.

5° Ma l'applicare la voce *essenza* a significare l'incognita delle sostanze non è un fallo almeno in gramatica, come vuole l'illustre Autore? Non credo; e stimo che tal modo di favellare possa adoperarsi, senza peccare menomamente contro la proprietà. Il senso genuino di un vocabolo si vuol determinare così dalla etimologia, come dalla consuetudine del popolo e degli scrittori. Ora per questo triplice rispetto l'uso moderno della parola *essenza* è giustificatissimo.

Cominciamo dall'etimologia. *Essenza* viene da *essere*. La voce *essere* esprime l'Ente assoluto, e conseguentemente la relazione delle esistenze coll'Ente assoluto; ed in virtù di questo secondo significato sinonima spesso colla voce *esistere*. Ora le relazioni dell'esistente coll'Ente sono due; l'una d'insidenza

interna, come possibile, l' altro d' insidenza esterna, come reale. L' esistente, come possibile, fa parte dell' Ente, e appartiene all' essenza di Lui, qual Mente infinita: come reale, è sostenuto dall' Ente, come Sostanza prima, e da Lui, come da Causa prima, prodotto per l' atto creativo. La voce *essere* esprime dunque un concreto e un astratto, un reale e un possibile; ma il possibile si fonda nel reale, e l' astratto nel concreto. La voce *essenza* significa un assoluto e un relativo, ma con questo divario, che ella significa l' assoluto in sè stesso, e il relativo nella sua dipendenza dall' assoluto. Questa è la radice dell' uso improprio, che si fa della prima voce, quando vien sinonimata con quella di *esistere,* come, per esempio, dicendo: *io sono;* dove il verbo *essere* equivale a quello di *esistere,* perchè esprime la doppia attinenza, che la creatura parlante, come possibile e reale, ha colla Mente creatrice. Il che basterebbe a confermare la nostra dottrina, che l' uomo ha l' intuito continuo dell' atto creativo, e che questo intuito forma la radice intima del pensiero umano; giacchè altrimenti quel modo di favellare così comune sarebbe inesplicabile. L' uso del verbo ausiliare *essere,* adoperato per esprimere la sintesi di ogni giudizio, ha lo stesso fondamento; imperocchè l' unione tra il soggetto e il predicato derivando dalla natura dell' Ente, se è assoluta, e dall' atto creativo, se contingente, la copula esprime l' una o l' altra di queste relazioni. Così, verbigrazia, quando si dice *il circolo è tondo,* ovvero *ogni fenomeno è effetto di una Causa prima,* la voce *è* indica un legame assoluto, che deriva dalla natura dell' Ente, in cui lo schema geometrico, e l' assioma metafisico ab eterno si concretizzano: ma quando si afferma che *la neve è bianca,* o che *il corpo è pesante,* la voce *è* esprime un nesso contingente e relativo, che dipende dall' azion libera e creatrice. Vedesi adunque che la voce *essere* può avere diversi usi, e significare il possibile e il reale, l' astratto e il concreto, il necessario e il contingente, l' assoluto e il relativo, ma che in ogni caso ella esprime sempre l' Ente o una relazione con esso. Ora l' Ente è reale, concreto, necessario, assoluto; dunque la voce *essere*

non si sequestra mai affatto da queste nozioni, e quindi esprime in ogni caso la realtà e l'idealità delle cose in tutta la loro ampiezza. Ma la realtà e l'idealità delle cose è ella conoscibile da ogni canto? Non racchiude ella un lato oscuro, che accompagna sempre il lato chiaro dell'idea, e la segue sotto le varie sue forme di astratto e di concreto, di assoluto e di relativo, e via dicendo? V' ha egli un solo oggetto, che si affacci alla mente umana circondato per ogni parte da una tale e tanta evidenza, che il contemplante si assicuri di toccare il fondo di esso? No certamente; anzi il contrario è indubitato, ed eziandio nelle cose più manifeste lo spirito è conscio a sè stesso di non potere esaurire attualmente la conoscibilità degli oggetti, che gli si presentano. Il sovrintelligibile è dunque universale, quanto l'intelligibile, cioè quanto l'essere, e reale al pari di esso; e siccome ogni realtà si concepisce astrattamente e genericamente coll' idea di essere, noi applichiamo questa idea, nella sua astrattezza, e la voce, che la significa, allo stesso sovrintelligibile, e questa applicazione è al tutto legittima. Ora la parola *essenza*, figliuola di *essere*, dee spaziar largamente nè più nè meno della sua madre, secondo la forza dell'etimologia; dee quindi essere applicabile al concreto e all'astratto, al possibile e al reale, al necessario e al contingente, all'assoluto e al relativo, all'intelligibile e al sovrintelligibile, come il vocabolo, da cui deriva. Se adunque colla voce *essenza* si può esprimere, come fa il Rosmini, il lato astratto, possibile e intelligibile delle cose, si potrà con altri filosofi applicare lo stesso nome non meno ragionevolmente al concreto, al reale e al sovrintelligibile di quelle. Il che non può essere vietato, secondo le ragioni dell'etimologia, se prima non si dimostra che la voce *essere* non è suscettiva delle stesse applicazioni; ovvero, che il vocabolo *essenza* non è un semplice derivativo di essa. I quali due assunti ci paiono egualmente difficili a ottenere.

Ma l'osservanza delle etimologie non basta, per parlare propriamente, se non è avvalorata dalla consuetudine; la quale

può essere di due sorti, scientifica e popolare, e dipendere dai dotti e dal volgo. Io non entrerò qui a cercare, quando le due usanze discordino, a quale di esse lo scrivente sia tenuto di accomodarsi; perchè ciò non è necessario nel mio caso, dove credo di aver favorevole nello stesso tempo la consuetudine dei letterati, e quella del popolo. E cominciandomi da questo, siccome l' illustre Rosmini ed io scriviamo in italiano, io mi ristringerò a chiarire il senso, che la nazione italiana dà al vocabolo *essenza;* giacchè sarebbe troppo lungo ed inutile il discorrere per gli altri idiomi derivanti del pari dal latino. E ancorchè in francese, in ispagnuolo, in portoghese, in inglese la voce *essenza* non si piegasse al senso anzidetto, (il che però non è,) a me basta che tal uso di essa consuoni alla lingua, in cui scrivo. Io apro il Vocabolario della Crusca colle aggiunte di Verona, di Bologna e di Padova, e ci leggo: « *Essenza* e anticamente *essenzia.* « L' Essere di tutte le cose, o il Costitutivo di esse; l' Ignoto « principio delle loro proprietà naturali [1]. » Vedete, come con queste poche parole la voce *essenza* spazia tanto largamente, quanto quella di *essere,* e significa tanto il comune, quanto il proprio, tanto l' intelligibile, quanto il sovrintelligibile delle cose? Vedete, come vi è specialmente indicata quell' incognita, che è il principio recondito delle proprietà manifeste delle cose; il quale è appunto il senso riprovato dal Rosmini? E gli esempi che si arrecano dal lessicografo per comprovare questa definizione, essendo tolti da Dante, da un suo antico comentatore, dal Boccaccio, dal Maestruzzo, dal Varchi e dal Berni, non appartengono certo alla classe di que' moderni, cui il nostro filosofo accusa di avere introdotta tal foggia di parlare, secondo lui impropria. Seguono quindi due significati secondari della stessa voce; per l' uno dei quali, *essenza* sinonima con *realità,* cioè col concreto della cosa; per l' altro, che è affatto metaforico, ma molto usato nel popolo, si intende con tal voce *ogni sorta di liquore*

[1] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 551.

tratto per distillazione da checchessia, e che si crede contenere le più purgate qualità [1]. Ma questa metafora stessa conferma la nostra sentenza; imperocchè il popolo non avrebbe mai pensato a servirsi della voce *essenza*, per esprimere ciò che v' ha di più fino e di più purgato nei liquori, se il senso proprio di questa voce non si riferisse a quel che si trova di più recondito e di più sostanziale negli oggetti presenti al nostro pensiero. Le definizioni apposte dal vocabolarista alle voci derivative *essenziale, essenzialissimo, essenzialità, essenzialmente* [2], collimano allo stesso scopo. Potrei allegare, se volessi, altri esempi tolti dai migliori e più antichi nostri scrittori, anteriori ai tempi del Locke e di Cartesio, e atti a confermare la definizion della Crusca; ma credo che l' autorità del Vocabolario, e i testi da esso arrecati, bastino al proposito, e mostrino ad evidenza che la voce *essenza* ha nella lingua nazionale d' Italia il senso, che il Rosmini vorrebbe sbandire. E notisi che gli scrittori citati non appartengono già alla feccia del volgo; anzi alcuni di essi, come Dante, il Boccaccio e il Varchi sono versatissimi nel linguaggio delle scuole, e accoppiano ad una purità elegante l' esattezza scientifica dei costrutti e delle parole.

Quanto alla consuetudine dei dotti, ella si riscontra a capello con quella del popolo, e serba alla voce *essenza* tutta quella larghezza, a cui ha diritto, come figliuola legittima di *essere*, che non può essere spogliata del patrimonio paterno. Ma siccome quest' ampiezza di significato potrebbe nuocere alla precisione e alla chiarezza, quando non risulta apertamente dal contesto il vero senso della voce; molti filosofi hanno introdotto l' uso di chiamare *essenza reale* l' incognito concreto delle cose, ed *essenza razionale* il concetto astratto, che ci facciamo delle sue proprietà generiche e specifiche. Alla qual

[1] *Diz. della ling. ital.*, Padova, 1828, tom. III, p. 551.
[2] *Ibid.*

maniera di parlare noi non riusciamo di aderire ogni qual volta la chiarezza e l' esattezza il richieggano. Ma da ciò non segue che si debba togliere alla voca *essenza* il senso, che difendiamo; e ancorchè vero fosse che questo senso sia stato introdotto dai seguaci del Locke, siccome oggi è divenuto universale, non si avrebbe ragione di escluderlo, e tassarlo d' improprietà; perchè l' uso è il vero padrone, anzi tiranno legittimo, delle lingue. Ma questa foggia di parlare è ella veramente opera della scuola del Locke, come pare insinuarsi dall' Autore? O non è anzi comune ai filosofi e ai teologi di tutte le sette? Fra i teologi citerò solo il Bossuet, che certo non era discepolo del Locke, suo coetaneo, ma di cui non pare che abbia avuto notizia. Ora il Bossuet in proposito dell' opinione del Descartes sull' essenza dei corpi, così discorre : « Sans... entrer en dispute sur l'essence du corps, « je puis répondre, qu'il me suffit que Dieu y puisse connaître « *ce quelque chose de plus foncier,* pour ainsi parler, que ce que « nous y reconnaissons; ce qui n'empêchera pas que nous ne « définissions le corps, par rapport à nos usages et à nos idées, « sans préjudice des droits de Dieu, et de sa science ou puissance « absolue. » E quindi dopo avere allegato un passo del cartesiano Rohault, così prosegue : « Il montre par ces paroles qu'en définis- « sant le corps une *substance étendue*, il n'a prétendu le définir « que par rapport à nos idées naturelles, sans pour cela supposer « qu'il n'y ait pas dans le corps quelque chose de plus profond « et de plus intime. » E conchiude, che « sans renverser la défi- « nition ordinaire, par laquelle on pose que le corps est la « substance étendue, de même qu'on pose que l'âme ou l'esprit « est la substance qui pense.... et qu'ainsi l'on définisse les « choses par leur acte, ce n'est pas à dire pour cela qu'on en « constitue l'essence dans l'acte même [1]. » La bella frase del Bossuet, *ce quelque chose de plus foncier que ce que nous y reconnaissons*, risponde all' *ignoto principio delle proprietà naturali* della

[1] *Ap.* Arnauld, *OEuvres*. Paris, 1780, tom. I, p. 279, 280.

Crusca, ed esprime mirabilmente la maggioranza logica e ontologica del sovrintelligibile, cioè dell' essenza. Il linguaggio comune dei teologi è conforme a quello di questo grande scrittore: tutti affermano che l' uomo ignora le essenze delle cose, e adoperano questo principio per annullare le obbiezioni, che si muovono contro i misteri rivelati. E veramente io non saprei immaginare, come il Rosmini, concedendo a fatica che vi *possa* essere nei corpi un principio corporeo ignoto, com' egli lo chiama, sia in grado di rispondere ai cavilli degl' increduli contro il dogma eucaristico. Quanto poi ai filosofi, il Leibniz può bastare per molti. Il quale, alieno dai Cartesiani, che avea in poco o nessun concetto, e avversario del Locke, nell' opera stessa che dettò contro il filosofo inglese, così si esprimeva: « La pensée est « l'action et non l'essence de l'âme [1]. » Si potrebbe essere più preciso, più chiaro e più contrario al Rosmini? Il quale, conforme agli Scolastici, pone l' essenza delle cose nell' atto, che a noi le manifesta; laddove il Leibniz dice che quest' azione è un risultato dell' essenza e non l' essenza medesima.

L' illustre Autore dirà tuttavia ch' egli ha per sè san Tommaso, e tutta l' antica sua scuola. L' esaminare la mente di questo gran pensatore intorno all' essenza, eccederebbe i termini di una nota; tanto più che per ben chiarire questo punto, farebbe d' uopo discuterne molti altri, e abbracciare per poco tutta la metafisica; poche quistioni essendo così vaste e così complessive, come quella dell' essenza. Avrò occasione altrove di chiamare a disamina la dottrina del santo dottore intorno alla visione ideale, e di mostrare, in che egli si dilunghi dai realisti suoi precessori o coetanei su questo rilevantissimo tema. Ora mi ristringo a dire che l' uso fatto da san Tommaso della voce *essenza* nel luogo citato, e in alcuni altri, non esclude la nostra significazione, come vorrebbe il Rosmini, e che anzi la presuppone. Non l' esclude, poichè la

[1] *OEuv., édit. Raspe*, p. 120.

parola *essenza,* come quella di *essere,* è tanto applicabile al concreto quanto all' astratto, al sovrintelligibile quanto all' intelligibile. La presuppone; poichè l' essenza nel senso rosminiano, avendo rispetto al nostro modo di conoscere, e quindi un valor relativo, arguisce una essenza meramente obbiettiva, e inconoscibile in sè stessa, di cui l' altra è una conseguenza. Certo tal fu il senso primitivo della voce latina *essentia,* adoperata come sinonima di *natura;* la quale esprime tuttociò che vi ha di reale e di sostanziale negli oggetti, ancorchè sfugga al nostro conoscimento [1]. Sidonio, molto anteriore agli Scolastici, così parla in una sua epistola: « Sicut ab eo quod est, v. gr. sapere et intelligere, « sapientiam et intelligentiam nominamus; regulariter et ab eo « quod est, essentiam non tacemus [2]. » Vedi, come l' essenza si stende quanto l' essere? E siccome in ciò che è obbiettivamente si racchiude l' inintelligibile, come si potrà a buon diritto frodare questa realtà del nome di *essenza,* il quale, equivalendo a quello di natura, esprime il reale delle cose in tutta la sua ampiezza? Ma siccome il nostro spirito si ferma su ciò che conosce, cioè sul concreto dell' Ente e delle esistenze, e lo generalizza coll' uso dell' astrazione, è naturale che egli si serva della voce *essenza* per esprimere l'astratto del conoscibile, senza che però egli escluda un significato più profondo, ma meno frequente nel pensiero e sulle bocche degli uomini. Il che è tanto più agevole a que' filosofi, che esagerano l' uso delle astrazioni, e in grazia di esse trascurano la considerazione dei concreti; come facevano più o meno tutti gli Scolastici del medio evo, salvochè gli schietti realisti, i quali erano pochi. Il semirealismo, che allora predominava, avendo dismessa, o dimezzata con equivoci temperamenti, la vera teorica della visione ideale, e ridotto il Primo psicologico all' ente astratto, era naturalmente inclinato a trascurare le essenze reali e concrete, e a

[1] Vedi il Forcellini, *Lexic.* Patav., 1085, tom. II, p. 198.

[2] *Ibid.*

far caso soltanto delle astratte e razionali; considerando le cose più tosto a rispetto nostro, e nella cognizione riflessa, che in sè medesime, e nell' apprensione intuitiva. L' illustre Rosmini risuscitò questo sistema; e benchè l' instaurazione, per l' ingegno dell' architetto, e i particolari, di cui l'ha arricchita, possa equivalere a una vera invenzione, tuttavia i punti fondamentali della teorica sono nè più nè meno quelli, che regnavano fra i Peripatetici del medio evo, cioè fra i Semirealisti; i quali avevano verso i veri realisti presso a poco lo stesso rispetto, che Aristotile verso Platone. Ora in questo sistema, la facoltà architettonica non è veramente la ragione, ma l' intelletto astraente; il quale, unificando tutto colle astrazioni, tiene lo spirito dell' uomo, come dire, sospeso e vacillante fra il nullismo e il panteismo, e non riesce ad evitare questi due scogli, che involgendosi nelle contraddizioni e nelle oscurezze. Abbiamo veduto che la sagacità del Rosmini non potè sottrarsi a questo fato del suo sistema, riguardo al concetto dell' ente [1]: ora ci rimane a cercare, se non gli sia succeduto lo stesso riguardo al concetto di essenza, e con ciò porremo fine a questa annotazione.

Siccome l' ente possibile è al parer del Rosmini il solo oggetto della conoscenza, l'essenza a' suoi occhi non può essere altro che un'applicazione di questo concetto unico: una essenza concreta e impenetrabile ripugna al principio cardinale del sistema di lui. Ecco il motivo, per cui il nostro Autore è così nemico dell' essenza nel significato, ch' egli chiama moderno. Ma d'altra parte, se la sola cosa conoscibile è l' ente astratto, e questo è un semplice modo della mente, si cade di necessità nel nullismo: se l' ente astratto sussiste fuori della mente nella sua universalità, si precipita nel panteismo. Per cansare questi due scogli, il Rosmini ricorre a un partito, che ripugna al suo principio fondamentale, e stabilisce che l' uomo, mediante il sentimento, può conoscere l' azione

[1] Nella nota trentottesima del secondo volume.

degli oggetti esterni nel proprio animo, e quindi apprendere la pluralità delle cose sussistenti. Le quali esercitano sovra di noi un' azione continua, il cui termine è il sentimento; cosicchè apprendendo noi il sentimento, mediante l'ente ideale, apprendiamo con esso la sussistenza dell' attività, che lo produce. Come il sentimento possa conoscersi, mediante l'ente ideale, quando al parer del Rosmini la conoscibilità dell' ente è incomunicabile, e lo spirito non conosce mai altro che l'ente stesso, io non lo so intendere, e aspetterò che altri me lo dichiari. Ma qui ciò non rileva. Sia pure che io apprenda per via dell' ente ideale l'azione, che le cose esteriori fanno nell' animo mio senziente, io chieggo che cosa sia per questo verso l'essenza delle cose esterne, cioè de' corpi. L' Autore mi risponde, ch' egli fa « consistere l'essenza del corpo in una *cotale* azione, che noi « sentiamo esser fatta in noi stessi, in una energia, che ci fa « passivi, e che l' intelletto nostro percepisce come un ente che « opera in noi diverso da noi [1]. » Dunque, dico io, l'essenza dei corpi è *una cotale azione*, e *una energia che ci fa passivi*. Concedasi che noi conosciamo, mediante l'ente ideale, la passione, che nasce de quest' azione, e dall' energia operante; ma conosciamo noi l'azione, e l'energia in sè stessa? E come potremmo conoscerla, se la sola cosa apprensibile per noi è il termine di quest' azione, cioè la passione, che ne riceviamo? Dunque l'azione e l'energia in sè stesse ci sono essenzialmente ignote. L' Autore stesso lo accenna, chiamando questa energia *una cotale azione*, ed esprimendo colla voce *cotale* il vago e il misterioso di una causa occulta. Ora questa cotale azione è *l'essenza del corpo*. Dunque, secondo il Rosmini, l'essenza del corpo non e appieno conoscibile; si può apprendere, come passione, come termine dell' azione, ma è inescogitabile, come azione in sè stessa, come energia. « Esistono i corpi : essi sono sostanze diverse da Dio e « da noi : cagionano, siccome causa prossima, le nostre sensa-

[1] *N. Sag.*, tom. II, p. 265.

« zioni : l'essenza loro consiste in una certa energia, che opera « su di noi, verso la quale noi siam passivi [1]. » Ecco anche qui una *certa energia, che opera su di noi,* e di cui effetto è la passione, che ne riceviamo. Ora noi apprendiamo questa passione, e non l'energia in sè stessa; d'altra parte l'energia è l'essenza del corpo. Dunque l'essenza del corpo è ignota ed inescogitabile. « La forza corporea, che risponde all'essenza de' corpi, agisce « in noi; dunque la percepiamo, come sussistente [2]. » Queste parole sono meno chiare e precise delle precedenti. Che cos' è questa essenza dei corpi, a cui risponde la forza corporea? Io conghietturo che qui per essenza s'intenda l'azione del corpo esterno su di noi, in quanto si termina in noi, cioè nel nostro sentimento, e vi produce una certa impressione, che associandosi all'idea dell'ente, forma ciò che l'autore chiama *essenza specifica* della cosa; e che la forza corporea sia l'azione e l'energia considerata in sè stessa. Questa spiegazione è conforme ad altri luoghi dell'Autore. Come dove definisce la sostanza : « La sos« tanza è l'atto, onde sussiste l'essenza della cosa [3]. » E altrove : « Sostanza è *quella energia per la quale gli esseri attualmente esis« tono,* o sia *quella energia che costituisce la loro attuale esistenza....* « In questo concetto noi possiamo notare primieramente due « idee, 1° l'esistenza attuale, o sia quella energia per la quale « esiste un essere, 2° e l'essere stesso che esiste (essenza) [4]. » Ivi l'energia non è più l'essenza, come nei passi succitati, ma ciò che fa sussistere l'essenza; tuttavia anche qui l'essenza è inseparabile dalla energia, e non può occorrere in effetto senza di essa. Ora che cos' è questa energia, che mette in atto l'essenza, la cosa possibile, se non la sussistenza della cosa, la quale secondo il dotto Autore, come abbiam veduto tante volte,

[1] *N. Sag.,* tom. II, p. 251.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* p. 223, 225.

[4] *Ibid.,* tom. II, p. 157.

è in sè stessa misteriosa e inescogitabile? Ma fra la sussistenza e l'essenza la ragione umana fa una equazione[1], fondata sulla loro *similitudine*[2], e in questa equazione consiste il giudizio, che si porta sulla sussistenza dei corpi; di che sèguita, che *la forza corporea risponde all' essenza de' corpi.* V'ha dunque ne' corpi una cosa ignota e inescogitabile, che risponde alla loro essenza razionale, è inseparabile da essa, e forma coll' ente ideale il principio, che la costituisce. L'essenza razionale è il frutto nato dal connubio di queste due cose, cioè dell' ente ideale colla forza corporea, della forma colla materia. Ma in tal caso per qual divieto questo elemento reale e inescogitabile non si potrà chiamare l'essenza reale dell' oggetto? La voce non è ella appropriatissima, per le ragioni dianzi discorse? E se il Rosmini è costretto ad ammettere la cosa, perchè rifiuterà egli la voce?

Mi si comporti l'osservar di passata che la dottrina del Rosmini anche qui ha molta convenienza con quella dei Peripatetici. Per evitar lunghezza, mi contenterò di citare l'opinion di Aristotile, qual viene esposta dal profondo ed esatto Ritter, che mi pare esprimere molto bene la mente dello Stagirita. « Tant que « quelque chose dans la matière est opposé à la forme, quoique « d'une manière relative, il doit y avoir quelque chose d'inconnu. « C'est pour cela que Dieu ne pense pas tout tel qu'il est, mais « seulement ce qu'il y a de meilleur et de plus beau[3], et l'âme « ne peut pas connaître parfaitement le sensible tel qu'il est, « mais elle pense seulement les formes du sensible; car la pierre

[1] *N. Sag.,* tom. III, p. 107 seq.

[2] *Ibid.,* p. 74, not. 3, p. 114-119.

[3] Il psicologismo di Aristotile, frutto dell' emanatismo, è qui evidente. Iddio per lo Stagirita è *il pensiero del pensiero,* e quindi è inferiore, non superiore al sovrintelligibile. La sua cognizione supera di gradi, e non di essenza, quella dell' uomo. E infatti, come mai potrebbe egli intendere la materia informe, se non l'ha creata?

« n'est pas dans l'âme, mais seulement sa forme. La matière en « soi étant infinie, ne peut être connue ni maintenant, ni jamais, « car elle n'a aucune forme [1]. Aristote trouve donc en général « dans la matière qui s'introduit partout, les bornes de la science, « bornes dont il ne peut sortir. Les êtres particuliers ne nous « sont pas connaissables à proportion de la matière qu'ils com- « prennent ; ils ne sont pas intelligibles quant à leur différence, « parce qu'ils ne diffèrent les uns des autres que quant au corps « et quant à la matière. Dans Platon et chez les Pythagoriciens, « l'idée du sensible et du matériel était unie à l'idée de l'infini. « Aristote, pour qui l'infini est aussi l'inconnaissable, l'admet « également [2]. On voit par là clairement dans quel sens relatif « Aristote pouvait appeler la matière un non-être ; et l'on doit « apercevoir non moins clairement aussi, comment nous avons « été conduits à l'une des plus importantes distinctions de sa « doctrine, puisque le rapport d'opposition entre la faculté « (*δύναμις*) et la réalité (*ἐνέργεια*), qui constitue l'idée de la matière, « est employé ici à la solution d'un des problèmes les plus diffi- « ciles. La matière n'est pas la faculté, car celle-ci est d'espèce « opposée... Elle n'est par conséquent pas percevable, suivant « lui, elle est en général même inconnaissable en soi ; elle ne « peut être connue que par analogie, puisque nous admettons « que, de même que l'airain devient statue, du bois un banc, « de même aussi quelque chose de premier et de fondamental « doit devenir un être, une chose déterminée et tout ce qui est... « Si donc on ne peut pas tenir à l'opinion que la matière est « l'essence absolue des choses percevables, il s'agit maintenant « de savoir si cette essence sera cherchée dans la forme... Il est « clair... que pour Aristote la forme indique ce qui est en réalité « quelque chose, tandis que la matière doit exprimer la faculté « générale d'être quelque chose... Quiconque connaît la manière

[1] *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 167, 168.

[2] *Ibid.*, p. 119.

« de s'exprimer d'Aristote... ne sera donc point étonné qu'... il
« finisse par appeler aussi la forme la substance, ou ce qui est
« quelque chose et l'idée d'une chose, parce que l'être est exprimé
« dans l'idée[1]. » Fra questa dottrina e quella del Rosmini vi sono alcune differenze importanti, che sarebbe troppo lungo il dichiarare. Il principale divario in ciò consiste, che Aristotile sembra riporre nella forma la concretezza e l'energia, che il Rosmini colloca nella materia, e dare all' incontro alla materia quella generalità e potenzialità, che il nostro Italiano colloca nella forma. Per questa parte potrebbe parere che la differenza si riduca a uno scambio di nomi, anzi che ad altro, e che i vocaboli di materia e di forma siano presi a rovescio dai due filosofi. Tuttavia essi convengono insieme nel considerare la forma, come il solo elemento intelligibile degli oggetti. Che se dissentono nelle altre proprietà assegnate alla forma e alla materia, la cagione di ciò si dee cercare nei principii dei due sistemi. Aristotile ammette un solo Primo, cioè un Primo filosofico; il quale per lui è l'Assoluto nel senso degli emanatisti, forma e materia nello stesso tempo, Ente ed esistente, intelligibile e sovrintelligibile. All' incontro pel Rosmini il Primo psicologico è distinto dall' ontologico: questo è l'Ente schietto e assoluto, nel senso dei Cristiani, conoscibile a parer suo pel solo raziocinio: quello è l'ente ideale, iniziale, possibile, comunissimo. Quindi è, che nel sistema di Aristotile la concretezza dee aver la sua radice nella forma; laddove in quello del Rosmini, i due Primi essendo distinti, e il primo psicologico non contenendo nulla di concreto, forza è, per evitare il nullismo, il supplire a questo difetto colla materia, e porre la radice della realtà corporea nell' elemento inintelligibile. Ma i due filosofi concorrono insieme nel considerar la forma, come l'essenza razionale delle cose, e nell' associarvi un elemento inescogitabile, senza il quale l'essenza non potrebbe soggiacere alla nostra cognizione.

[1] *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 109-113.

Credo che queste poche considerazioni bastino per giustificare la nostra glossologia, e legittimare l'ampiezza, in cui pigliamo il vocabolo *essenza*. Ma non sarebbe forse meglio dare il nome di *sussistenza* a ciò che noi chiamiamo *essenza reale*, e seguire il consiglio del Rosmini [1]? Io noto in prima che la voce *sussistenza* è assai equivoca, e che l'uso più frequente delle scuole la fa sinonima di *personalità*, e non di *esistenza*, come suole il Rosmini. In secondo luogo, questo vocabolo, significando nel lessico del Rosmini, la realtà e l'esistenza, è più generico assai di quello di essenza reale, che esprime solo la parte inescogitabile e fondamentale delle cose, che sono od esistono. In terzo luogo, se pigliassimo la voce *sussistenza* per sinonima di *essenza reale*, non saremmo intesi da nessuno. E chi oserebbe dire, verbigrazia, che l'uomo non può conoscere la sussistenza dei corpi, degli spiriti, di Dio? Al contrario chi afferma non potersi conoscere la essenza reale delle cose, è inteso da tutti, e la sua proposizione non può essere empiamente o stranamente interpretata. Anzi non è pur necessario di aggiunger sempre alla voce *essenza* l'epiteto di reale; perchè, se bene si esprima altresì per essa l'essenza razionale, questa non è la prima idea, che occorre allo spirito, nell'intendere tal parola. Il che è affatto ragionevole; perchè il vocabolo *essenza* in quanto si distingue da quello di *ente* e gli si contrappone, presenta subito alla mente di chi ode una idea diversa, anzi opposta; e siccome per *ente* ordinariamente s'intende il conoscibile, l'*essenza* viene naturalmente ad esprimere il sovrintelligibile. E perciò noi affermammo contro il parere del Rosmini che il senso da noi dato alla voce *essenza*, non solo è legittimo, ma più legittimo ancora di quello, che le è da lui attribuito; benchè questo secondo senso non si voglia da noi escludere ogni qualvolta non vi ha rischio di oscurità o di ambiguità nel discorso.

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

NOTA 3.

Molte tracce del sovrintelligibile si trovano nei sistemi degli antichi. Platone e Aristotile considerano la materia prima, come inconoscibile. L'idea o forma sono, a senno loro, i soli oggetti della cognizione. Ora, che cos' è la materia così considerata, se non l'essenza impenetrabile dei corpi? In altri luoghi Platone accenna all' incomprensibilità di Dio, cioè dell' Essenza assoluta.

I nuovi Platonici vollero penetrare il sovrintelligibile, onde aveano il presentimento, e in ciò consiste uno dei vizi principali del loro sistema, nato dal panteismo che professavano: ma si dovettero ben tosto accorgere della vanità dei loro sforzi. Perciò Damascio, l'ultimo nome illustre, in cui finì la loro scuola, confessò espressamente l' incomprensibilità e l'ineffabilità dell' Ente, e introdusse una nuova spezie di scetticismo. Per tal modo la filosofia eterodossa dell' antichità, essenzialmente panteistica, come le eresie di ogni tempo, avendo confuso il sovrintelligibile coll' intelligibile, fu in fine costretta a negare esso intelligibile, e compiè con un suicidio il corso delle proprie vicende.

L'idea del sovrintelligibile fu certo suggerita agli Alessandrini dalla tradizione religiosa e scientifica del gentilesimo. Ma il grado segnalato, ch' essa occupa nel loro sistema, si dee probabilmente attribuire alle influenze dell' Evangelio; il quale, avendo solennemente predicata la realtà del sovrintelligibile, e accompagnando la rivelazione di esso col testimonio della sua incomprensibilità, dovette eccitare un doppio desiderio ne' suoi antagonisti, e negli eredi del paganesimo. L'uno di pareggiarlo, appropriandosi la notizia dell' inescogitabile; l'altro di vincerlo, penetrando e sviscerando quei veri, che la nuova fede promulgava come superiori a ogni umano discorso.

I moderni razionalisti di Germania, avendo dismesso il Cristianesimo, come dottrina rivelata, si trovarono in una condizione conforme a quella degli Alessandrini; donde nasce l'analogia dei loro sistemi. Gli uni vogliono simboleggiare il dogma cristiano, come gli altri le dottrine gentilesche, ed a tal effetto si valgono parimente del panteismo. Il quale è per vero non evitabile in ogni sistema, che aspiri ad intendere il sovrintelligibile. Ogni induazione è misteriosa, a causa della incomprensibilità delle essenze. La dualità dell' Ente e dell' esistente è oscurissima, in quanto si fonda nell' atto creativo, il quale è tanto più impenetrabile, che ad intenderlo bisognerebbe conoscere l'intima natura dei due termini, che lo compongono. Il panteismo taglia il nodo, in vece di scioglierlo, e nega la dualità stessa, o per dir meglio si sforza di negarla, ma indarno, non potendo tor via le apparenze, almeno come apparenze; onde, per usare un vulgato proverbio, non salva la capra, nè i cavoli.

NOTA 4.

La relazione del sovrannaturale verso la natura è identica a quella dell' Ente verso le esistenze.

Il nesso tra l' Ente e le esistenze è la creazione.

Il sovrannaturale consiste adunque radicalmente nell' atto creativo.

Ora l' atto creativo, essendo sovrannaturale, è pure sovrintelligibile.

L' incomprensibilità dell' atto creativo deriva da quella de' suoi due termini.

Il sovrannaturale, essendo un' attinenza dell' essenza divina con quella delle cose create, è un moto dal primo al terzo membro della formola. Il suo termine *a quo* è l' essenza dell' Ente, e il suo termine *ad quem* l' essenza dell' esistente. In questa doppia relazione consiste la somma oscurità dell' atto creativo.

La creazione è nello stesso tempo il mistero più oscuro e il fatto più evidente. È il mistero più oscuro, in quanto risulta da due sovrintelligibili, l' uno assoluto, l' altro relativo, cioè dall' essenza dell' Ente e dall' essenza delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si fonda su due intelligibili, cioè sull' Intelligibile assoluto, e sull' intelligibile relativo, che ne riverbera, e la cui derivazione costituisce appunto l' atto creativo. Insomma ella contiene nel loro più alto grado il sovrintelligibile e l' intelligibile, che sono i due aspetti universali delle cose, e i due poli dello spirito umano.

Le idee di natura e di sovrannaturale si collegano del pari con quella di creazione. Ma la natura riguarda la creazione, come fatto; il sovrannaturale, come mistero. La natura si connette adunque coll' intelligibile, e il sovrannaturale col sovrintelligibile.

Il sovrannaturale, così inteso, è generico, e la ragione non può andare più oltre. Ma la rivelazione ci fa anche conoscere il sovrannaturale specifico. La rivelazione effettua, riguardo al sovrannaturale generico datoci dalla ragione, ciò che si fa dalla osservazione sensata e dalla esperienza, rispetto alla notizia generica di natura: lo specifica e lo concretizza.

Quando il sovrannaturale specifico è falso, esso diventa contrannaturale. Tal è quello delle false religioni. Il contrannaturale si oppone al sovrannaturale, come l' assurdo al sovrintelligibile.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile generici ci sono somministrati dalla ragione; il sovrannaturale e il sovrintelligibile specifici, dalla rivelazione e dalla storia; il contrannaturale e l'assurdo, dalla fantasia e dal senso abusato.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile sincero del Cristianesimo riverberano e si riproducono in un certo modo fra gli uomini, nel doppio giro dei fatti e delle idee. Lo stesso accade al contrannaturale e all' assurdo delle false religioni. Così, verbigrazia. l'ascetismo cristiano è sopra, il gentilesco contro lo natura: la fede cristiana è sopra, la superstizione paganica contro la ragione. Quindi la diversa e opposta influenza delle credenze e pratiche cristiane e gentilesche nella civiltà e nella scienza degli uomini.

NOTA 5.

Il sovrannaturale della religione concerne principalmente il principio e il fine del ciclo rivelato, cioè la Genesi e l' Apocalissi. E si avverta, che se l' Evangelio è chiamato pienezza o mezzo dei tempi, ciò succede solo rispetto a noi, e alle età finora trascorse; ma per coloro, *che questo tempo chiameranno antico*, l'Evangelio, che è la Genesi cristiana, o sia il rinnovamento della Genesi primitiva, spetta ai primordi del genere umano. Pare adunque, che secondo il disegno dell' ordine sovrannaturale, i sensibili religiosi siano specialmente propri del principio e dell' esito, e appartengano all' epoca di formazione e all' epoca di risoluzione del sistema morale del mondo. Di che sèguita che il corso dell' ordine sovrannaturale non è uniforme e monotono, ma vario e moltiforme, e gli eventi non vi si rinnovellano sullo stesso piede, ma variano, e si distinguono in diverse epoche; come succede nella natura; dove la vita dinamica diversifica i fenomeni, specialmente nel cominciamento e nel termine del corso mondiale, e dà luogo a due periodi, a cui ris-

pondono i cataclismi della scienza e della storia, e le epirosi dell' ipotetica e delle tradizioni. Il sensismo, che domina universalmente al dì d'oggi in tutti i rami dello scibile, e che per essenza giudica del passato e dell' avvenire dal presente, fa che molti scienziati, i quali costretti dal vero, ammettono pure una epoca straordinaria e cosmogonica, si ridono poi del diluvio di Noè, della longevità dei patriarchi, dei giganti, della formazion delle razze uscenti da un solo ceppo, e via discorrendo, benchè questi eventi non dissentano per alcun verso dalla natura dei tempi primitivi, a cui appartengono.

NOTA 6.

Il Cristianesimo contiene due specie di eventi sovrannaturali; i primi passeggieri, e i secondi continui. Gli eventi passeggieri sono passati o futuri: gli uni appartengono al principio, e gli altri al fine del ciclo rivelato; gli uni si conoscono colla storia, gli altri colla profezia. Gli eventi continui sono due, la grazia ne' suoi vari ordini, e il sacrificio eucaristico. Il sovrannaturale passeggiero è sensibile, e costituisce una prova o sia un segno di credibilità delle cose rivelate: il sovrannaturale continuo è sovrasensibile, e forma un dogma da credersi. Così per una mirabile economia il sovrannaturale manifesto del Cristianesimo è una dimostrazione del sovrannaturale velato e recondito.

Il concetto del sovrannaturale, per questo doppio rispetto, oltre la sua intrinseca importanza, giova assaissimo alla scienza, e sovrattutto alla filosofia, coll' impedire che la certezza fisica si scambi colla metafisica, e il mondo s' immedesimi con Dio. Chi nega la possibilità dell' intervento straordinario di Dio nei fenomeni naturali e nelle cose umane, è di necessità sensista, ateo, o panteista, ancorchè non sappia di essere, e protesti di non saperlo.

NOTA 7.

Ecco le parole del sig. Guizot, dove parla dei cattolici e dei protestanti : « Qu'ils écartent la controverse; qu'ils s'occupent « peu l'un de l'autre, et beaucoup d'eux-mêmes et de leur tâche; « le catholicisme et le protestantisme vivront en paix, non-seu- « lement avec la société nouvelle, mais entre eux. Je sais que « cette paix ne sera point l'unité spirituelle.... L'unité spirituelle, « belle en soi, est chimérique en ce monde, et de chimérique « devient aisément tyrannique. Êtres finis et libres, c'est-à-dire « incomplets et faillibles, l'unité nous échappe, et nous lui échap- « pons incessamment. L'harmonie dans la liberté, c'est la seule « unité à laquelle ici-bas les hommes puissent prétendre [1]. »

Poco innanzi egli avea fatte le parti del cattolicismo e del protestantismo, secondo la varia tempra degli spiriti [2], discorrendone, come se si trattasse di due cibi egualmente buoni e salutiferi, fra' quali ciascuno può scegliere, acconciamente al suo stomaco e al suo gusto. In un altro articolo egli fa pure da savio eclettico l'elogio dei cattolici e dei Protestanti, parlando così degli ultimi : « La foi chrétienne, la foi réelle et profonde aux « dogmes constitutifs du Christianisme, tels qu'ils ont été com- « pris et enseignés au XVI^e siècle par les fondateurs du protestan- « tisme, renaît parmi les protestants ; et elle renaît accompagnée « de cette liberté, de cet examen assidu, qui altèrent l'unité, « mais entretiennent la vitalité religieuse, qui se préoccupent peu « du gouvernement des esprits, mais beaucoup de la vie intime « des âmes [3]. »

Certo, che questi soli testi basterebbero a stabilire la nostra

[1] *Revue française,* tom. VII, p. 212.

[2] *Ibid.,* p. 210.

[3] *Ibid.,* tom. V, p. 21.

sentenza, e a provare che nelle cose di religione il sig. Guizot non è sempre sollecito di mostrarsi più grave, o vogliam dire più ambizioso, del suo secolo. Ma le sue Letture sulla storia ne porgono altre prove. Imperocchè l'autore ci si mostra spesso ossequente alle preoccupazioni dei tempi, e si lascia talvolta governare dalla moda. Così, per cagion di esempio, l'eclettisimo è oggi in favore; e il sig. Guizot è eclettico. Lo è in filosofia, in politica, e perfino in religione; come si può vedere dal passo seguente, dove discorrendo dei sistemi più opposti intorno alla natura della società ecclesiastica, e noverandone i principali, dalla gerarchia cattolica fino all'anarchia degl'Indipendenti e dei quacqueri, così conchiude: « Non-seulement tous les systèmes ont été réalisés, mais ils ont « tous prétendu à la légitimité historique aussi bien qu'à la légi- « timité rationnelle; ils ont tous reporté leur origine aux pre- « miers temps de l'Église chrétienne; ils ont tous revendiqué des « faits anciens, comme fondement et justification. Messieurs, ni « les uns ni les autres n'ont eu complétement tort: on trouve, « dans les premiers siècles de l'Église, des faits auxquels ils « peuvent tous se rattacher. Ce n'est pas à dire qu'ils soient tous « également vrais rationnellement, également fondés historique- « ment, ni qu'ils représentent une série d'états divers, par « lesquels l'Église ait passé tour à tour [1]. Mais il y a dans chacun « de ces systèmes, une part plus ou moins grande de vérité « morale, de réalité historique. Ils ont tous joué un rôle [2], occupé

[1] Questi palliativi non rimuovono l'assurdità di tal sentenza; giacchè il divario, che corre, secondo il sig. Guizot, da un sistema agli altri, dalla dottrina dei cattolici a quella degli eretici, è solo dal più al meno; è un divario di gradi, e non di essenza. E così dee essere al parer degli eclettici, che non sapendo levarsi ai principii nelle loro dottrine, giudicano i sistemi alla spezzata, e non gli afferrano nella unità loro.

[2] Ecco al dì d'oggi l'importanza del tutto. Chiunque sappia *jouer un rôle* è per questo solo giustificato, perchè il buon successo legittima ogni cosa. La vita umana è una commedia, i cui onori si riportano da chi sa fare meglio la sua parte; nè rileva ch'egli rappresenti la persona di un tristo o quella di un galantuomo.

« une place dans l'histoire de la société religieuse moderne; ils « ont tous, à des degrés inégaux, concouru au travail de sa for- « mation [1]. » Il razionalismo regna universalmente; e il sig. Guizot, benchè non si dichiari razionalista, mostra però di essere, al modo, con cui tratta i misteri cristiani [2]. Il psicologismo è oggimai il solo metodo usato in filosofia; e il sig. Guizot è psicologista, e crede di potere, procedendo all' analitica solamente, dare alla morale una base inconcussa : « Pour ceux d'entre vous qui ont fait des « études philosophiques un peu étendues, il est, je crois, évident « aujourd'hui que la morale existe indépendamment des idées « religieuses : que la distinction du bien et du mal moral, l'obli- « gation de fuir le mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme « reconnaît dans sa propre nature aussi bien que les lois de la « logique, et qui ont en lui leur principe, comme dans sa vie « actuelle leur application [3]. » Ma la dote, per cui il celebre scrit-

[1] *Hist. de la civil. en France,* leçon 3.

[2] *Ibid.,* leçon 5.

[3] *Histoire de la civilisation en Europe,* leçon 5e. Il tuono magistrale di queste parole mi pare attissimo a far conoscere il nerbo della filosofia moderna. Una opinione radicalmente falsa, e distruttiva di ogni morale e di ogni religione, ci vien chiamata *evidente* a senno di coloro, *qui ont fait des études philosophiques un peu étendues,* quando essa non può esser plausibile, se non a chi ha fatto degli studi al tutto superficiali, o muove da principii falsi. Una sola considerazione basta ad annullare cotal sistema; ed è, che la morale è assoluta, e che l' assoluto non può essere fondato sul relativo, ma solamente sull' Assoluto. Egli è vero che il sig. Guizot soggiunge : « Ces faits constatés, la morale rendue « à son indépendance, » (La morale indipendente? Quando l' essenza della morale consiste nella dipendenza? Colui che chiamasse l' astronomia o la meccanica indipendenti dalla matematica, parlerebbe più assurdamente?) « une question s'élève « dans l'esprit humain : d'où vient la morale? où mène-t-elle? Cette obligation « de faire le bien, qui subsiste par elle-même, est-elle un fait isolé, sans auteur, « sans but? Ne cache-t-elle pas, ou plutôt ne révèle-t-elle pas à l'homme une « origine, une destinée, qui dépasse ce monde? Question spontanée, inévitable, « et par laquelle la morale, à son tour, mène l'homme à la porte de la religion, et « lui ouvre une sphère dont il ne l'a point empruntée. » Ma questa aggiunta

tore si mostra più ossequente verso l' età. che corre, è la leggerezza, con cui favella della storia religiosa; intorno alla quale egli dimentica spesso la gravità da lui recata negli altri soggetti di erudizione. Ne allegherò un solo esempio. « Dans les premiers « temps, tout à fait [1] dans les premiers temps, la société chré- « tienne se présente comme une pure association de croyances et « de sentiments communs; les premiers chrétiens se réunissent « pour jouir ensemble des mêmes émotions, des mêmes convic- « tions religieuses. On n'y trouve aucun système de doctrine « arrêté, aucun ensemble de règles, de discipline, aucun corps « de magistrats. Sans doute il n'existe pas de société, quelque « naissante, quelque faiblement constituée qu'elle soit, il n'en « existe aucune, où ne se rencontre un pouvoir moral qui l'anime « et la dirige. Il y avait dans les diverses congrégations chré- « tiennes, des hommes qui prêchaient, qui enseignaient, qui « gouvernaient moralement la congrégation; mais aucun magistrat « institué, aucune discipline; la pure association dans des « croyances et des sentiments communs, c'est l'état primitif de

della religione, non rimedia meglio al disordine che l' industria di un architetto, il quale dopo aver fabbricata una casa sulla mobile arena, per rassodarla, facesse piantare la pietra fondamentale sul comignolo dell' edifizio. Chi appoggia la morale all' uomo, e la religione alla morale, le mena entrambe a distruzione.

Falsato poi il principio della morale e della religione, la politica dee necessariamente mancar di base, giacchè la sovranità non può consistere meglio dell' imperativo, senza un fondamento assoluto, e quindi senza una investitura esteriore, che di mano in mano risalga fino a Dio. Il sig. Guizot non dice una parola di questo principio divino, e colloca la legittimità dei governi, e il criterio per conoscerla, nella capacità sola (*Ibid.*); sentenza distruttiva di ogni ordine sociale, e non meno funesta alle repubbliche, che alle monarchie e ad ogni governo. La capacità è certo necessaria a formare la perfetta legittimità politica; ma sola non basta a costituirla. Credo di averlo provato.

[1] Questo *tout à fait* è uno di quei pannicelli caldi, che non riescono di alcun giovamento; giacchè, se mi si può assegnare un solo giorno dell' era cristiana da Cristo fino ad oggi, in cui il fatto, onde si parla, abbia avuto luogo, io voglio tacere in eterno.

« la société chrétienne [1]. » Io non allegherò contro queste strane sentenze l'elezione degli Apostoli fatta da Cristo [2], nè il potere loro conferito di battezzare e d'insegnare, di legare e di sciogliere [3], nè il primato conceduto a Pietro [4], nè l'elezione canonica di Mattia [5], nè l'instituzione dei diaconi [6], nè il concilio di Gerusalemme [7], nè alcuno degli altri fatti, onde son pieni gli Atti apostolici, e che ci mostrano la Chiesa organata a unità, sotto un reggimento regolare, stabile e divino, fin da' suoi primi principii. Non entrerò, dico, nella esposizione di questi fatti, perchè il sig. Guizot medesimo mi risparmia questa fatica, così scrivendo in un altro luogo: « Il est incontestable que les premiers « fondateurs ou pour mieux dire les premiers instruments de la « fondation du Christianisme, les apôtres, se regardaient comme « investis d'une mission spéciale, reçue d'en haut [8], et à leur tour « transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des mains ou « sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de prêcher. « L'ordination est un fait primitif dans l'Église chrétienne. De là « un ordre de prêtres, un clergé distinct, permanent, investi de « fonctions et de droits particuliers [9]. » Bisogna confessare, che se l'eclettismo giova a' suoi partigiani, procacciando loro il piacere di accozzare insieme le opinioni più disparate, non è men profittevole a' suoi nemici, agevolando la controversia, e sommi-

[1] *Hist. de la civil. en Europe,* leçon 2.

[2] Matth. X, 1 seq. Marc. VI, 7 seq. Luc. VI, 13 seq.

[3] Matth. XVIII, 18, 19, 20; XXVIII, 19, 20.

[4] Matth. XVI, 17, 18, 19. Ioh. XXI, 15, 16, 17.

[5] Act. I, 15-26.

[6] Act. VI, 1-6.

[7] Act. XV, 1-31.

[8] Si noti, come l'Autore si guarda dall'affermare o dal negare che gli apostoli fossero in effetto investiti di un potere divino; ma si contenta di asserire che credevano di essere: *se regardaient comme investis.* Con questa prudente riserva gli eclettici si confidano di poter soddisfare a tutto il mondo; il che è l'importanza del loro sistema.

[9] *Hist. de la civil. en France,* leçon 3.

nistrando loro il destro di conquiderlo colle sue proprie armi. Infatti nel nostro caso noi non abbiamo da far altro, che contrapporre il sig. Guizot a sè medesimo, e combattere lo storico della civiltà in Europa collo storico della civiltà in Francia. L' uno dice che *nei primi tempi della società cristiana* non si trova « aucun « système de doctrine arrèté, aucun ensemble de règles, de disci- « pline, aucun corps de magistrats. » L' altro afferma che in quei medesimi tempi c' erano gli apostoli, i quali « se regardaient « comme investis d'une mission spéciale, reçue d'en haut, et à « leur tour transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des « mains ou sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de « prêcher [1]. » L' uno dice che il solo potere animatore e governatore della Chiesa primitiva era *un potere morale*, che non avea nulla di fisso, di regolare, di stabile; l' altro ci assicura che « l'ordination est un fait primitif de l'Église chrétienne. » L' uno dice che « il y avait des hommes qui prêchaient, qui enseignaient, « qui gouvernaient moralement la congrégation ; mais aucun « magistrat institué, aucune discipline ; la pure association dans « des croyances et des sentiments communs, c'est l'état primitif « de la société chrétienne ; » l' altro attesta che ci era « un ordre « de prêtres, un clergé distinct, permanent, investi de fonctions « et de droits particuliers. » Se il sig. Guizot avesse voluto a bello studio sgravarci dal peso di confutarlo, non avrebbe potuto riuscirvi meglio e farlo più acconciamente ; onde noi gliene siamo molto obbligati. Si dirà forse che nel secondo passo egli non ragiona di quei *premiers temps* (*tout à fait dans les premiers temps*), di cui discorre nel primo ? Ma egli dichiara espressamente il contrario, dicendo nell' ultimo squarcio, che parla del *berceau*

[1] Se il sig. Guizot non vuol supporre che gli apostoli si burlassero dei loro discepoli e di tutta la Chiesa, gli è forza confessare, che dando i primi ai secondi il diritto d' insegnare e di predicare, dovevano ammaestrarli nelle cose da insegnarsi e da predicarsi ; e che quindi ci era, ci dovea essere un *système de doctrine arrêté*.

l'Église chrétienne [1], di *un fait*, di *un état primitif*, e dell' età degli apostoli, *premiers instruments de la fondation du Christianisme.* Forse la religione di Cristo fu anteriore anche di un sol giorno ai tempi apostolici, quando gli apostoli vennero instituiti da Cristo, e la loro eletta fu il primo atto pubblico della divina predicazione? E che l' Autore parli dei tempi primi e primissimi della Chiesa, apparisce da ciò che immediatamente soggiunge : « Autre fait primi-« tif. » (Eccovi di nuovo, che i fatti precedenti sono considerati come primitivi.) « Les congrégations particulières étaient, il est « vrai, assez isolées; mais elles tendaient à se réunir, à vivre « sous une foi, sous une discipline commune; c'est l'effort naturel « de toute société qui se forme; c'est la condition nécessaire de « son extension, de son affermissement. Le rapprochement, l'as-« similation des éléments divers, le mouvement vers l'unité, tel « est le cours de la création. Les premiers propagateurs du « christianisme, les apôtres ou leurs disciples, conservaient d'ail-« leurs sur les congrégations même dont ils s'éloignaient, une « certaine autorité, une surveillance lointaine, mais efficace. Ils « avaient soin de former ou de maintenir, entre les églises parti-« culières, des liens non-seulement de fraternité morale, mais « d'organisation. De là une tendance constante vers un gou-« vernement général de l'Église, une constitution identique et « permanente [2]. » Lasciando stare il silenzio sul primato di Pietro, e alcuni altri temperamenti, che svelano il Protestante, l' ordinazione di tutte le Chiese particolari in un sol corpo, mediante l' unità del potere apostolico, confessata ivi dall' Autore, non si può certo accordare con quelle congreghe sparpagliate, senza unità e senza sacerdozio, ch' egli ci rappresenta nell' altro passo, come lo stato della Chiesa primitiva.

Bastino questi pochi cenni a chiarire il lettore che, per quanto

[1] *Hist. de la civil. en France,* leçon 3.

[2] *Ibid.,* leçon 3.

siano grandi i meriti del sig. Guizot, non gli si dee prestare una fede cieca intorno alle materie religiose e filosofiche. Nè con questo intendo di frodargli la debita lode anche in questa parte, quando fa prova di vera dottrina; ma solo di avvertire i giovani studiosi miei compatrioti, che non si lascino prendere alle grida, e si guardino dall' idolatria verso alcuni nomi illustri, i quali meritano certamente di essere stimati in Italia, e in tutte le parti del mondo, ma non di essere adorati, almeno fuori della loro patria.

NOTA 8.

« Dans la doctrine catholique, on était justifié principale-
« ment par les bonnes œuvres. La part de la foi, car il fallait
« bien qu'il y en eût une, se réduisait à la connaissance de la
« loi chrétienne, et *en quelque sorte* à l'habitude de s'y confor-
« mer sans ardeur particulière, comme sans doute. Luther chan-
« gea tout cela... Dans la doctrine catholique, la foi était impli-
« citement dans les œuvres[1]. »

Non è qui il luogo di mostrare che tal dottrina è tanto aliena dalla cattolica, quanto questa discorda dagli errori di Pelagio e dei Sociniani : per chiarirsene, basta aprire un Catechismo. Nè certo avrei fatto menzione del detto squarcio, tra le infinite inezie di questo genere, onde sono gremiti i giornali e i libri francesi, se non fosse uscito dalla penna di uno scrittore riputato, e degno per altra parte di stima, come il sig. Nisard. Il quale, nel luogo allegato, avverte modestamente di non aver l' ingegno, che si richiede, nè il gusto di tali dottrine[2]. Sia in buon ora; ma in tal caso non veggo, come chi ignora le nozioni più elementari del Cristianesimo, s' intrometta di storia ecclesiastica, dove la scienza esatta e profonda dei fatti è inseparabile da quella delle

[1] *Revue des deux Mondes*, tom. XX, p. 177.

[2] *Ibid.*

idee. Che giudizio si porterebbe di chi dettasse una biografia d'Ippocrate o di Archimede, e volesse esporre le controversie de' medici e de' matematici, senza sapere un iota delle loro scienze? Oggi in Francia ed altrove si è introdotta una furia singolare di narrare i fasti della religione, senza conoscere l'abbiccì di essa; e abbiamo degli storici della Riforma, dei Papi, dei Concilii, di Portoreale, i quali possono soltanto aspirare al titolo di storiografi, se per ottenerlo basta il raccontare qualche motto o novella spiritosa, ignorando la sostanza del proprio soggetto. Ma chi oserebbe farsi narratore a questa guisa dell' astronomia, della matematica, della fisica? Dunque la teologia sola ha virtù di francar dal ridicolo l'ignorante facondia? Mi si perdoni, se parlo spesso con qualche calore contro un detestabile abuso, che minaccia di rovina la più importante e più sublime delle scienze; il quale non mi stupirebbe negli scrittorelli volgari, che assordano il mondo; ma mi pare meraviglioso e non tollerabile in un uomo, che gode la fama del sig. Nisard.

NOTA 9.

Il fatto morale della giustificazione ha d'uopo del concorso di due tribunali; quello dell' uomo e quello di Dio. La sentenza di remissione viene da Dio, per mezzo de' suoi ministri; imperocchè la sola onnipotenza può cancellare la macchia altronde indelebile della colpa, restituire all' anima la perduta bellezza, e con essa i diritti della eredità celeste. Ma il perdono non può succedere, se l'uomo non ha prima pronunziato contro di sè una sentenza condannatrice; se rendendosi giudice severo e imparziale, non s'è riconosciuto colpevole e degno di castigo. Il tribunale umano dee essere di giustizia e di pena; il tribunale divino, di misericordia e di grazia, quando l'altro ha già tolte a Dio le parti di giudice inesorabile e di rigido punitore. Il dialogo ammirabile di David e di Natan, mette dinanzi agli

occhi questo doppio concorso dell' autonomia penale della coscienza, e del perdono divino [1].

Ma se altri penetra più addentro nell' ordine morale, egli scorge che l'atto giudiziale dell' uomo riconoscentesi colpevole e degno di pena, non è altro, che la ripetizione e l'approvazione libera di un giudizio divino e anteriore, onde procede la verità e l'autorità del pronunziato umano [2]. Infatti, quando si tratta dell' ordine morale, assoluto ed eterno, la creatura non può esser veramente giudice, nè cooperare in alcun modo al valore della sentenza. Qui non corre distinzione di giuridizioni e di poteri: l'Idea è legge e legislatrice insieme, giudice ed esecutrice delle sue sentenze e de' suoi decreti. Qui non v' ha testimoni o giurati, che assistano al costituto, nè appelli dal primo giudizio. Ora questo giudicio divino è identico all' intuito dell' Idea, che promulgando sè stessa per autorità propria, costituisce l' imperativo morale; e quella medesima voce, che prima della colpa è solamente obbligatoria, diventa in appresso condannatrice, per la sola mutazione seguita nell' animo del delinquente. Tal è la sinderesi della coscienza; dove, propriamente parlando, non è la coscienza, che giudichi e danni sè stessa, ma Iddio: la coscienza è un semplice testimonio di quest' atto divino. La condanna è obbiettiva e ideale, come la legge, di cui è l' applicazione. Il soggetto colpevole è spettatore di quest' atto giuridico, che sopra di lui si esercita; ma come libero che è, può aderirvi o ripugnarvi, può riconoscersi reo, o cumular la sua fellonia contro l' ordine morale, e ripugnare al al giudizio, come ha prevaricata la legge. Nel primo caso, l'arbitrio sviato instaura l'ordine rotto coll' espiazione, nel secondo vie più lo perturba col dilettarsi del male, e con quell' induramento, che è il colmo della ribellione morale dell' uomo contro il suo Autore.

[1] 2. Reg. XII, 13.

[2] *Supra*, cap. 5, art. 3.

NOTA 10.

Due soli principii governano il mondo del reale e dello scibile; l'Idea e il senso, l'Ente e l'esistente.

Il senso può essere esterno o interno, fisico o psicologico, materiale o spirituale. Ma in ogni caso è finito, contingente, relativo, e come senso, opposto diametralmente all'Idea.

L'Hegel ha voluto considerare le categorie, come principii costitutivi della storia, e tentò una partizione etnografica e cronologica, corrispondente alla varietà di quelle. Ma se chiamansi categorie i concetti assoluti, esse tutte all'Idea si riducono, ed è impossibile il sequestrare le une dalle altre. Tantochè le nazioni e le epoche storiche si dovrebbero piuttosto distinguere in *categoriche* o *ideali*, e *anticategoriche* o *sensuali*: nelle prime delle quali l'Idea, nelle altre il senso signoreggia. Questo principio, preso nel modo più assoluto, ci porge la grande e importantissima distinzione del Cristianesimo e del gentilesimo: applicato a ciascuno di questi cicli, e tolto in significato più relativo, spiana la via a molte divisioni e suddivisioni più particolari nel doppio ordine dello spazio e del tempo.

L'Idea è bilaterale, cioè intelligibile e sovrintelligibile. Al primo aspetto corrisponde la ragione, al secondo la rivelazione, che è la ragione sovrannaturale, compimento dell'altra. Questa è perfetta presso i cattolici, imperfetta appo gli eterodossi.

Le nazioni europee furono rese ideali dal Cristianesimo. Sensualizzate, come tutti gli altri popoli, dalla colpa e dallo scisma primitivo, vennero idealizzate da quella fede, che prese a ricomporre l'unità dell'umana famiglia.

Ora elle sono ricadute quasi al tutto nell' antico sensismo. Il senso, perfezionato dal Cristianesimo stesso, la cui azione benefica acuisce e avvalora tutte le facoltà dell' uomo, volle emanceparsi di nuovo dall' Idea, e rinfrescò nell' Europa unificata dal cattolicismo la scissura primitiva di tutta la specie.

Il senso interiore si maneeppò con Lutero e Cartesio. Prima epoca del sensismo moderno. Esagerazione della personalità individuale, autonomia dell' uomo, licenza religiosa, filosofica e politica, sotto nome di libertà. Quindi scismi, eresie, guerra civile in tutta Europa, e sua divisione in due campi nemici.

Il senso esteriore si maneeppò con Bacone e Giovanni Locke. Seconda epoca del sensismo moderno; la quale accrebbe e recò al colmo i disordini e i mali incominciati nella precedente. Rivoluzioni violente e sanguinose, guerra civile tra i despoti ed i popoli, incredulità signoreggiante, anarchia intellettuale, scetticismo, indifferenza religiosa, regno assoluto dell' egoismo, del traffico e della industria.

L' età del sensismo materiale dura tuttora. Il razionalismo psicologico, che appartiene alla età precedente, si trova ristretto fra i limiti di pochi libri e di alcune scuole; laddove l' altro tiene il bastone in mano, e governa la società. Il materialismo e l' ateismo pratico regnano universalmente; che se, come sistemi speculativi, paiono dismessi, ciò nasce, che oggi non si crede più a nulla, e non si ha pure quel vigore di spirito, che si ricerca per ripudiare positivamente la fede.

Questo male imperversa e mena strage più o meno in tutta Europa, ma specialmente nelle province meridionali di essa, atteso gl' influssi gallici. La penisola italiana, e forse più ancora la spagnuola, sono diventate servili imitatrici dei loro pericolosi vicini, e si studiano di copiarli, senza pareggiarli, perchè ogni

copista è necessariamente inferiore al suo modello. E quel che è peggio si è, ch' elle si mostrano non curanti, anzi superbe del loro male, chiamano libertà la servitù, progresso il regresso, e i liberi ammonitori odiano, come nemici. Fino a quando durerà questa follia? Nol so; ma ella dovrebbe almeno scuotere e far risentire i pochi buoni e savi che restano, animandoli a stringersi insieme, e a congiungere le loro forze, per isterpare quella maledetta peste, prima che abbia consunta ogni scintilla di vita.

NOTA 11.

Questi e simili concetti si sogliono oggi chiamare idee pure, laddove non vi ha nulla di più impuro, che tali nozioni, in cui le sottigliezze di un' astrazione arbitraria si mescolano ai capricci sregolati della immaginazione. E tuttavia, se dessimo retta ai razionalisti, le idee pure dovrebbero sottentrare in vece di ogni sapere, di ogni credenza, e governare il mondo. Il prestar fede ad altro che alle idee pure, è cosa indegna di un filosofo; il quale non può porgere il suo assenso a nessuna verità non purificata, senza detrarre al proprio decoro. Una folla di autori stampano queste belle cose in Germania, e una folla di altri scrittori le ristampano in Francia. Dalla qual dottrina conséguita che non si debbono ammettere i dogmi religiosi, se già non furono dianzi ridotti a idee pure. Ma come si può fare questa riduzione? Come mai un vero sovrarazionale può essere confettato in tal guisa, senza perdere la propria essenza? Se i fatti sensibili non possono essere trasformati in idee pure, come i veri sovrintelligibili il saranno? Se il filosofo crede al calorico e alla elettricità, che non sono idee pure, in virtù dell' osservazione sensata e delle esperienze, perchè non presterà fede alla Trinità, alla incarnazione del Verbo, ai sacramenti, in grazia della rivelazione? Egli è vero che i razionalisti vogliono ingerirsi anche nelle

fisiche; e i partigiani della filosofia naturale pretendono, verbigrazia, che il filosofo non debba ammettere la gravità e la luce, se prima non le ha convertite in idee pure. La qual pretensione è certo piacevolissima. Egli è però credibile che gli stessi fautori di questo ingegnoso sistema se ne burlino, o almeno nol mettano in pratica; imperocchè, se essi non volessero credere ai serviti delle loro mense, e (ciò che oggi più importa,) ai contanti dei loro scrigni, se non dopo averli mutati in idee pure, starebbero freschi. Ma in queste faccende essi sogliono mostrarsi pieni di senno, e assai lontani dal governarsi colle idee pure.

NOTA 12.

La ragion principale, in cui si fondano i razionalisti moderni, è la discordanza, che corre a parer loro fra l'antica teologia ortodossa, e la scienza moderna. Davide Federigo Strauss ne parla a ogni poco con tal fidanza, che dee destare qualche stupore in chi non conosce la scienza moderna, e anche più in chi la conosce. Questa dissonanza è di due sorti; l'una storica e l'altra dottrinale. La prima consiste nelle antinomie apparenti della Bibbia; le più forti delle quali non erano ignote ai Padri e agli antichi apologisti, senzachè cadesse loro in mente d'inferirne alcuna ripugnanza tra la fede e la dottrina dei loro tempi. Ciò che toglie ogni valore a tali antinomie si è l'osservare, che niuna di esse eccede per sè medesima una semplice probabilità; la quale è annullata affatto dagli argomenti fermi e inconcussi, che si hanno in contrario. I quali argomenti sono parte *a posteriori* e parte *a priori*. Fra i primi, la sola autenticità dell'Evangelio di san Giovanni, che lo Strauss non osa impugnare, basta a distruggere le conghietture, ch'egli ammucchia contro quella degli altri Evangeli. Ora se l'Evangelio di Giovanni è autentico, è impossibile il supporlo intessuto

di miti; e se non è mitico, se i fatti sovrannaturali, che vi si raccontano, sono veri e indubitati, esso basta a provare che il Cristianesimo è divino, che Cristo è veramente figliuolo di Dio, e a mettere in sicuro le verità consegnate negli altri libri sacri, e credute costantemente dalla società cristiana. Se poi si discorre *a priori,* cioè discendendo dall' Idea ai fatti, invece di salire dai fatti all' Idea, le antinomie perdono anche l' apparenza della buona logica, e si mostrano manifestamente assurde; tanto assurde, quanto le antinomie e le anomalie di natura, colle quali i sensisti si sforzano di provare che l'universo non procede da una sapienza ordinatrice, ma è opera della necessità o del caso. Infatti il processo dei razionalisti è identico a quello degli ateisti: la sola sostituzione dell' ontologismo al psicologismo spianta radicalmente i due sistemi. Ma lo Strauss non subodora pure l' esistenza del metodo ontologico, e si riposa nella sua analisi microscopica, nella sua critica distruttiva, con una perfetta quiete di spirito, che richiama alla memoria quei filosofi francesi, i quali un mezzo secolo fa, notomizzando il cervello, si credevano di provare la materialità dell' anima, o scomponendo i corpi cogli artificii chimici, e riducendo i loro composti a certe forze elementari, pretendevano di rendere inutile o mostrare assurda l' esistenza di un sommo e sapientissimo artefice. Le parole, con cui egli incomincia la Dissertazione terminativa del suo libro, fanno segno dell' ingenua fiducia posta da lui nei principii e nei risultati del proprio lavoro « Les résultats, » dic' egli gravemente, « de la « recherche que nous avons menée à terme ont maintenant « anéanti, ce semble, la plus grande et la plus importante « partie de ce que le chrétien croit de Jésus, détruit tous les en- « couragements qu'il puise dans cette croyance, tari toutes « les consolations. Le trésor infini de vérité et de vie qui de- « puis dix-huit siècles alimente l'humanité, paraît dissipé sans « retour, toute grandeur précipitée dans la poussière, Dieu dé- « pouillé de sa grâce, l'homme de sa dignité, et le lien rompu

« entre le ciel et la terre[1]. » Quanto ai punti dottrinali, il merito dello Strauss stà nel ricuocere certe vecchie obbiezioni contro la possibilità dei miracoli, l'esistenza dell' ordine sovrannaturale, l'inspirazione dei libri sacri, e i misteri cristiani; le quali hanno solo del pellegrino, in quanto vengono proposte e incalzate con assai meno di forza e di nervo, che le si abbiano ne' teologi ed apologisti, i quali le allegavano, per risolverle, due o tre secoli fa. Fuori di questi vecchi sofismi, tuttociò che i razionalisti sogliono allegare di nuovo è così debole, così confuso, così meschino e puerile, che fa increscere bonamente di loro. Puossi egli, verbigrazia, immaginare un guazzabuglio più indigesto e un abuso di metafisica più fanciullesco di quelle Cristologie eterodosse, che lo Strauss espone nel Discorso finale della sua opera[2]? O qualche cosa di più volgare e di più rancido, che quei cavilli, con cui ivi si combatte il dogma cattolico[3]? E pure anche qui l' illustre critico prova quella spezie di beatitudine, che nasce dall' aver toccato la cima e il *non plus ultra* della scienza; onde così favella: « Ce qu'il y a d'essentiel et « de solide dans les objections des rationalistes contre cette « doctrine, n'a été résumé par personne avec plus de vigueur « que par Schleiermacher; et ici, comme en plusieurs points, « sa critique négative en a fini avec le dogme de l'Église[4]. » Oh come è fortunato il sig. Strauss a contentarsi di così poco! E quanto la moderazione dei desideri conferisce alla tranquillità dell' animo eziandio nelle scienze! Nè lo Schleiermacher potrebbe essere citato più a proposito per la sua gloria filosofica; e si scorge che il sig. Strauss ebbe cura di scegliere quanto si trova di più squisito nelle opere di questo critico, e di più atto a metterlo in concetto di un gran pensatore. Abbiamo già avvertito

[1] *Vie de Jésus, trad.*, tom. II, p. 713.

[2] *Ibid.*, tom. II, p. 713 seq.

[3] *Ibid.*, p. 728-734.

[4] *Ibid.*, p. 730.

l'onor che gli porge, citando il suo discorso sull'inutilità moderna degli angeli. Nel luogo presente, la menzione, che si fa di esso, non è meno prelibata e magnifica. Il lettore può rendersene capace, se avrà pazienza di leggere le quattro pagine, che ci si spendono a riassumere quella stupenda critica, che *en a fini avec le dogme de l'Église*. Ivi imparerà che lo Schleiermacher « trouve un GRAVE sujet de doute dans l'expression : « *nature divine* et *nature humaine;* cette expression met l'hu-« manité et la divinité sous une même catégorie, et qui plus « est sous la catégorie de nature, ce qui essentiellement ne si-« gnifie qu'un être borné et conçu en opposition avec d'au-« tres [1]; » che due nature presuppongono due persone, perchè ogni natura è un sistema vitale, e « on ne peut comprendre « comment deux systèmes absolument différents d'états vitaux, « peuvent concourir en un seul point central [2]; » che « ce qui... « rend surtout manifeste cette impossibilité logique, c'est la « supposition d'une double volonté en Christ, à laquelle, si l'on « était conséquent, on devrait adjoindre un double entende-« ment [3] » (dunque lo Schleiermacher e lo Strauss credono che, giusta il dogma ortodosso, non si debba ammettere in Cristo un intelletto umano, come una volontà umana, quasi che l'anima creata dell'Uomo Dio possa mancare della facoltà più essenziale,) che conseguentemente « comme l'entendement et la volonté con-« stituent la personnalité, la division du Christ en deux per-« sonnes serait décidée, etc. [4]. » Tutte le altre obbiezioni sono dello stesso calibro. Il lettore certo mi dispensa di rispondere a cavilli di tal novità e valore, che un seminarista un po' inge-

[1] *Vie de Jésus,* p. 730.

[2] *Ibid.,* tom. II, p. 730, 731.

[3] *Ibid.,* p. 731.

[4] *Ibid.* Egli è chiaro che questo gretto sofisma si fonda sopra il senso equivoco della voce *personalità,* che si adopera tanto ad esprimere l'unità psicologica dell'animo umano, quanto a significar l'unione di due nature, come, verbigrazia, dell'anima e del corpo, in una sola sussistenza.

gnoso dei nostri giorni si vergognerebbe di proporli sui banchi delle scuole.

Non è questa l'ultima volta, che il povero Schleiermacher viene tradotto in campo, ed esposto con più zelo che prudenza dallo Strauss all'ammirazione de' suoi leggitori. Dopo di avere sconfitta la dottrina ortodossa con quei terribili argomenti, che abbiamo accennati, egli propone la propria, cioè una *Cristologia eclettica;* la quale veramente non regge a martello, secondo il suo espositore, ma è tuttavia al parer suo il meglio, che si possa fare, chi non voglia dare omninamente lo sfratto al dogma cristiano. « Certes, » dice lo Strauss, « cette christologie est « une très-belle élaboration; et comme nous le verrons plus « tard, elle fait tout ce qu'il était possible de faire pour rendre « concevable la réunion de la divinité et de l'humanité dans le « Christ en tant qu'individu [1]. » Or volete sapere, a che si riduca sostanzialmente questo bel lavoro? Spalancate le orecchie e sentitelo in due parole. Io sono membro della società cristiana, dice lo Schleiermacher, e come tale « j'ai conscience de « l'anéantissement de ma peccabilité et de la participation à « une perfection absolue, c'est-à-dire, je sens dans cette asso- « ciation les influences qu'un principe sans péché et parfait « exerce sur moi [2]. » Ora tutti i membri della società cristiana sono uomini e peccabili di lor natura. Dunque l'impeccabilità conferita a ciascun Cristiano non può derivare dalla società, in cui vive, ma dee nascere dall' influenza del suo fondatore, cioè da Cristo. Che se Cristo non fosse stato impeccabile egli stesso, non potrebbe comunicare questo privilegio a' suoi seguaci. Dunque Cristo fu impeccabile; dunque « la formation de la per- « sonne du Christ ne peut être comprise que comme le résultat « d'un acte divin de création [3]. » Imperocchè, « si nous lui

[1] *Vie de Jésus,* p. 745.

[2] *Ibid.,* tom. II, p. 738, 739.

[3] *Ibid.,* p. 745.

« devons la vertu toujours croissante de notre conscience de « Dieu, il faut que cette conscience ait eu en lui une vertu ab« solue; de sorte que cette conscience, ou Dieu sous la forme « de cette conscience, était ce qui seul agissait en lui; et tel est « le sens de ce que dit l'Église, à savoir que Dieu s'est fait « homme en Christ[1]. » Non vi pare che questo prosillogismo in forma abbia tutto il rigore della dimostrazione? Che il fatto della impeccabilità cristiana, su cui riposa tutto il ragionamento, sia inconcusso ed evidente, come un assioma? Che la nuova formola, con cui si esprime la divinità di Cristo, sia assai più chiara, precisa e soddisfacente della formola ortodossa, alla quale si sostituisce? E che squisitezza di logica in tutto il progresso del ragionamento! Quanto le idee, per cui discorre, son bene insieme concatenate! Quanto è stringente la conclusione! *Il Cristiano partecipa alla impeccabilità; ora non potendo ricevere questa dote dalla società, in cui vive, dee ritrarla dal suo fondatore; dunque Cristo era impeccabile; dunque era Dio.* Certo, che dai tempi di Gotama e di Aristotile fino ai dì nostri, niuno ha saputo sillogizzare in un modo così maraviglioso. La divinità di Cristo è oggimai messa in sicuro, non già dalle Scritture, dai Concilii, dalla Chiesa universale, non da una tradizione di diciotto secoli, non dalla eccellenza della dottrina evangelica, non dallo splendore dei prodigi, che accompagnarono la nuova rivelazione, o dalla fortezza dei martiri, che la suggellarono col loro sangue, ma dal fatto luminoso e inconcusso della impeccabilità umana, rispetto al quale tutti quegli argomenti, che persuadevano gli avi nostri, sono cavilli e miserie. Questi argomenti ripugnano alla scienza moderna; la quale, avendo dimostrato con rigore geometrico che è ridicolo il voler discorrere *a priori* fuori delle scienze fisiche, (nelle quali ciò è lecito, anzi prescritto,) e che l'Idea non può sovrastare ai fatti sensibili, ha buttato fra le favole ogni sistema, che si appoggi a un ordine sovrannaturale. Oggimai la religione non

[1] *Vie de Jésus*, p. 740.

si può ammettere, se non come una faccenda sensibile e sperimentale; e l'aver saputo piantarla sulla *esperienza interna* [1], trovando il fatto psicologico, nuovo e mirabile della impeccabilità umana, è la grande scoperta, che assicura allo Schleiermacher una perpetua fama. Egli è vero, che appoggiato a questa salda base, il dotto teologo ammette pure in Cristo un vero miracolo, e nell'origine della sua persona *un atto divino di creazione*; onde con peregrino artifizio di logica concede ai sensi quel diritto di stabilire un ordine sovrasensibile, che disdice alla facoltà razionale. Il processo può parere ardimentoso; ma egli ha cura di mitigarlo e modificarlo colle più savie cautele. Cristo è Dio in un certo modo, e la sua esistenza costò un miracolo; ma non crediate però ch'egli abbia, come Dio, fatto altresì dei miracoli, e che sia risorto e salito al cielo, come par degno e conveniente alla divinità della sua persona, e conforme alla fede costante e universale della società cristiana. Imperocchè l'illustre teologo « borne l'empire du merveilleux à la première entrée du Christ « dans la série des existences temporelles, et... suppose son déve- « loppement ultérieur soumis à toutes les conditions de l'existence « finie [2]. » Ond'egli « soutient que les faits de la résurrection et « de l'ascension n'appartiennent pas essentiellement à la croyance « chrétienne [3]. » La prodigiosa origine di Cristo fondata nel fatto assiomatico della impeccabilità umana non offende a parere dello Schleiermacher la scienza moderna; ma « le surplus qui se trouve « dans le dogme de l'Église (et c'est là justement ce que la science « ne peut s'empêcher d'attaquer), par exemple, l'engendrement « surnaturel de Jésus et ses miracles, les faits de la résurrection

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 741. Si noti eziandio che lo Schleiermacher, oltre al rigettare, come i sensisti, ogni discorso *a priori* nella religione, rifiuta eziandio l'autorità della storia, benchè i dettati di questa in origine siano sensibili e sperimentali. Ma siccome, passati che sono, sfuggono all'esperienza immediata di ciascuno, i razionalisti li ripudiano; tanto il loro sensismo è schietto e profondo!

[2] *Ibid.*, p. 743.

[3] *Ibid.*, p. 745.

« et de l'ascension, les prédictions de son retour pour le juge-
« ment dernier, ne peuvent pas être posés comme de véritables
« parties intégrantes de la doctrine du Christ [1]. » Vedi, com'è discreto e assegnato! Com'egli sa arrestarsi a tempo nella via lubrica e pericolosa dei prodigi! Vedi con che sapienza egli ammette il massimo dei portenti, cioè l'origine sovrannaturale della persona di Cristo, perchè vi è costretto da un fatto psicologico così manifesto, come quello della impeccabilità umana, ma ripudia le altre maraviglie, che si appoggiano unicamente all'autorità della Chiesa e della storia! Egli è vero che si potrebbe obbiettare a questa ingegnosa teorica, che se i prodigi narrati negli Evangeli sono falsi, non si può salvare dal fanatismo o dall'impostura la persona stessa di Cristo, o almeno quella de' suoi apostoli e discepoli, che propagarono la sua dottrina e scrissero la sua vita. E in tal caso, a che riesce l'impeccabilità di Cristo e de' suoi seguaci? Che diventa il fatto psicologico, scoperto dallo Schleiermacher, e stabilito da esso, come base del suo sistema? Dovremo credere all'impeccabilità e all'inerranza dei moderni razionalisti, anzichè a quella di Matteo, di Paolo e di Giovanni? La sagacità del teologo tedesco non ha antivenute queste e simili obbiezioni, per quanto si può ricavare dal breve sunto, che lo Strauss ci ha dato della sua dottrina; ma io non dubito ch'egli non fosse in grado di risolverle colla stessa felicità, con cui ha provata e messa in sodo la propria sentenza, e di cui fa segno ogni qualvolta gli accade di ragionare, filosofando, intorno ai dogmi e ai fondamenti della religione.

Questi pochi tratti basteranno per dare un saggio del valore filosofico e teologico dei moderni razionalisti. Il proseguire in questa materia, e l'esaminare la Cristologia, che il sig. Strauss propone a' suoi lettori, come conforme alla scienza moderna [2],

[1] *Vie de Jésus*, p. 741.

[2] *Ibid.*, tom. II, p. 756-775.

vorrebbe un troppo lungo discorso. Essa è fondata sul panteismo dell'Hegel, e aggiunge agli assurdi e alle contraddizioni proprie di ogni dottrina panteistica, molte leggerezze ed inezie, che non la cedono a quelle, che abbiamo vedute. Il razionalismo teologico non potrebbe trovare al dì d'oggi un miglior confutatore di sè medesimo, e de' suoi propri eccessi. Possa lo spettacolo, ch' egli dà al mondo, aprir finalmente gli occhi all' ingegnosa e generosa nazione, che lo ha partorito, e preservare da' suoi pestiferi influssi il senno italiano!

NOTA 15.

Se non ci fosse altra prova della verità del cattolicismo, che la declinazione delle scienze speculative, dappoichè si sono separate dalla Chiesa, confesso che questo argomento sarebbe per me di non piccolo peso. Imperocchè, se dopo Lutero ci furono ancora alcuni filosofi sommi, come il Leibniz, il Malebranche, il Vico, uopo è notare che la sostanza delle loro dottrine appartiene schiettamente alla filosofia cattolica. Emanuele Kant ebbe un ingegno psicologico veramente raro; ma lo scetticismo originato dalla sua professione religiosa impedì la nobile pianta di portare i frutti, che altri se ne poteva promettere: e ciò che spesso non accade, le opere di questo filosofo, benchè ingegnosissime, sottostanno dal lato del valore scientifico alla maestria e alla eccellenza dell' autore. Eccettuo la sola Critica della ragion pratica; la quale anco manca di base, e ripugna alla parte speculativa di tutto il sistema. Tuttavia il Kant, alcuni altri filosofi tedeschi suoi coetanei, e gli Scozzesi, sono colossi, a comparazione dei loro successori. Quando si considera che il moto della filosofia anticattolica, e le sue promesse millantatrici doveano riuscire alle stravaganze del panteismo germanico, alle inezie, ai guazzabugli e al debole razionalismo dei Francesi più recenti; quando si paragonano questi

minuti pensatori coi gran maestri dell' ontologia cattolica, non si può non ammirare la Providenza, che condanna l' errore a far ludibrio e spettacolo di sè alle genti, e a trovare in sè stesso la propria rovina. La filosofia moderna, vacillante fra la perduta fede e un bene chimerico, che dispera di conseguire, non è più altro, propriamente parlando, che un sarcasmo, un rimorso, una vergogna del secolo che l'adora, e delle generazioni che la coltivano.

CONSIDERAZIONI

SOPRA

LE DOTTRINE RELIGIOSE

DI VITTORIO COUSIN.

Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam.

Col. II. 8.

AVVISO.

Queste Considerazioni dovevano essere stampate, a guisa di nota, nel primo volume della mia Introduzione allo studio della filosofia, essendo state scritte per giustificare il giudizio recato sulle dottrine del sig. Cousin nel capitolo terzo del primo libro della detta opera. Ma la loro lunghezza e disproporzione colla mole di quella, mi ha indotto ad imprimerle e darle fuorli partitamente. Facendone un libro da sè, avrei potuto ancora ampliarle, ed aggiungere alla esposizione degli errori la piena confutazione di essi; se non che, mi parve che una semplice discussione critica bastasse al mio intento, e che la discrezione verso i lettori sia anche un debito di chi scrive. Pubblico adunque la mia nota, come l'ho stesa da principio, senza nulla aggiungervi, nulla levarne.

PROEMIO.

Le accuse ch' io muovo contro le dottrine del sig. Cousin nella mia Introduzione allo studio della filosofia, benchè brevemente espresse, essendo gravissime, ragion vuole che siano ben provate. Io mi reputo ancor più in obbligo di metterle in sodo, dappoichè l'illustre Autore negli ultimi suoi scritti protestò altamente di non meritarle. Dichiarazione, che da ogni lettore assennato sarebbe accolta tanto più volentieri, quanto più lodevole e degno di un animo generoso, è il ridirsi degli errori, in cui la giovinezza, l'esempio e l'indole dei tempi possono precipitare gl' ingegni più eminenti. Il panteismo e la miscredenza sono così fatali a chi segue un cattivo metodo nelle sue speculazioni, che una mente eziandio capacissima

può esserne sedotta, non ostante la loro falsità ed assurdità intrinseca. Quanti sono al dì d'oggi, che abbiano avuta la buona sorte di ricevere debitamente la fede cattolica, e di conservarla fra le tristi influenze del secolo? Quanti, che nel dar opera agli studi speculativi, siano provveduti di una buona metodologia? Certo pochissimi; e niuno sicuramente vorrà recare a colpa del sig. Cousin, se pagò anch' egli il fio all' infelicissima età, in cui a noi tutti è toccato di nascere. Imperocchè, quando non si è ben ricevuto negli anni teneri, o si è scosso all' entrar nel mondo il giogo salutare della fede, vi sottentra quello del senso, e lo spirito dell' uomo ricade, senza saperlo, nella condizione del gentilesimo, a cui il tirocinio cristiano lo aveva sottratto. Ora il giogo del senso in filosofia è il psicologismo [1]; il cui ultimo esito nelle scienze razionali è il panteismo o il dubbio assoluto, e nella religione la miscredenza sotto qualcuna delle sue forme. Ma prima di giungere ai sistemi più esquisiti, il metodo psicologico partorisce per ordinario una filosofia abbietta e sensuale, verso la quale il panteismo può parere un rifugio o un rimedio. Il sig. Cousin nacque e crebbe in un paese e in un tempo, per cui era, non dirò già pericolo, ma vergogna, l'essere religioso e cristiano. La prima filosofia, a cui egli venne introdotto, fu il sensismo del passato secolo, che fioriva tuttavia ed aveva un' autorità irrepugnabile. Che meraviglia adunque, se ne' primi suoi studi ei non fu teista e cattolico? Se gli dee bensì saper grado di essersi sollevato da quel materialismo brutale, che allora signoreggiava, a un sistema più squisito, e dalle dottrine di una empietà volgare

[1] Dichiaro ciò che intendo per questo vocabolo nel capitolo terzo del primo libro della presente Introduzione.

e schifosa alle lusinghiere apparenze del razionalismo teologico. Questa mutazione in tali circostanze e in tali tempi fu certo un vero progresso, per quanto spianava la via a progressi ulteriori. Se adunque il sig. Cousin, giunto, secondo che suonano le sue proteste recenti, al pieno conoscimento della verità, avesse disdetti i suoi errori, ed emendati i suoi libri, questa generosa schiettezza sarebbe degna di somma lode, e accrescerebbe la stima dovuta alle egregie qualità del suo animo. Ma in vece che ha egli fatto? Ristampando parecchie sue opere, nelle quali il panteismo e il razionalismo teologico sono chiaramente espressi, egli grida a testa e rigrida in fronte a tali scritture, sè essere cattolico e alienissimo dal panteismo, sdegnandosi che altri osi sospettare il contrario. Ma per giustificarsi dall' errore, basta forse l'affermare di non avere errato? Come può purgarsi dalla nota di panteismo chi ripubblica un sistema tolto di peso dai due più celebri panteisti della Germania; o protestarsi cattolico, chi divulga e professa una dottrina filosofica, indegna pur di un Cristiano? Certo egli è d' uopo vivere nel secolo decimonono, e conoscere la serietà del filosofare e del teologizzare che si usano al dì d' oggi, per tener credibili tali portenti. Questo voler farla da panteista e deista, senza parerlo, oltre all' essere un singolare ardimento, oltre al sembrare uno scherno e un vituperio di quella fede che si adora e combatte nello stesso tempo, può nuocere gravemente a molti inesperti, i quali, udendo un autore di qualche grido dichiarare così espressamente sè essere ortodosso, crederanno di poter premere con sicurezza le sue pedate. Io mi stimo in debito, secondo il mio potere, di cautelare contro questo grave rischio i miei compatrioti, e specialmente i giovani studiosi; giacchè le opere del sig.

Cousin corrono per Italia, e l'una di esse fu tradotta nel nostro volgare. Mosso da questa considerazione, io mi accingo a provare che il panteismo e il deismo, o non si trovano al mondo, o vengono espressamente professati dal sig. Cousin, e sono la sostanza delle sue dottrine. Non sarà d'uopo a tal effetto di lungo discorso; bastandomi il raccogliere in un solo quadro, per modo che si rischiarino a vicenda, alcuni passi dell' illustre Autore, e l'aggiungervi poche parole, per farne spiccare il vero senso e la congiunzione reciproca. Ben s'intende che io non mi propongo di confutare exprofesso gli errori che riferisco; sia perchè a tal effetto, non che un opuscolo, sarebbe poco un volume; e perchè non mi par necessaria la confutazione di tali opinioni, che si annullano da sè, e furono già più volte combattute e sconfitte.

Un' altra ragione mi mette la penna in mano, e mi sforza ad assumere questo spiacevole incarico di accusare un Autor vivente, degno per altra parte di riverenza e di stima. La qual ragione si è, che il sig. Cousin sfida espressamente la scuola teologica a trovar qualcosa di riprensibile ne' suoi scritti. Nessuno, che io mi sappia, ha risposto finora [1] adequatamente a questa provocazione ardita e solenne; dal che altri potrebbe conchiudere che i cattolici, o tengano in effetto per irreprensibile la dottrina del filosofo francese, o reputino l'assalirla difficile e pericoloso. Egli è vero che quivi medesimo, sotto il nome di scuola teologica, il sig. Cousin intende i fautori di un sistema sulla certezza, al quale il

[1] Cioè, quando uscì alla luce la prima edizione della presente operetta.

sig. Lamennais diede una certa voga [1], e da cui io sono alienissimo, stimandolo razionalmente e cattolicamente assurdo. Ma quando egli disfida la scuola teologica a trovare un solo verbo degno di biasimo nelle sue dottrine religiose, egli è chiaro che il suo discorso non s' indirizza più a una setta particolare, ma bensì alla Chiesa. Ecco le sue parole :

« Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi?
« Suis-je donc un ennemi du christianisme et de l'église?
« J'ai fait bien des cours et beaucoup trop de livres; peut-on
« y trouver un seul mot qui s'écarte du respect dû aux
« choses sacrées? Qu'on me cite une seule parole douteuse
« ou légère, et je la retire, je la désavoue comme indigne
« d'un philosophe [2]. »

Lo ripeto : chi crederebbe, leggendo queste parole così efficaci ed espresse, ch' elle siano stampate in capo ad un' opera, dove i principii del panteismo e del razionalismo teologico sono professati, come vedremo, nel modo meno equivoco? Che concetto ha il sig. Cousin dell' oculatezza e del buon giudizio de' suoi lettori? Come può crederli così semplici, da lasciarsi ingannare a tali proteste?

« Mais peut-être sans le vouloir et à mon insu, la philoso-
« phie que j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne? Ceci
« serait plus dangereux, et en même temps moins criminel;
« car n'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être. Voyons;

[1] Cousin, *Fragm. phil.,* Paris, 1838, tom. I, p. 35-38.

[2] *Ibid.,* p. 32.

« quel est le dogme que ma théorie met en péril? Est-ce le « dogme du Verbe, et de la Trinité? Si c'est celui-là ou « quelque autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaie « de le prouver; ce sera là du moins une discussion sérieuse « et vraiment théologique. Je l'accepte d'avance; je la solli- « cite.

« Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de « mal parler, ni de mal penser du christianisme. Ce n'est « pas par tel ou tel endroit que ma philosophie est impie; « son impiété est bien autrement profonde; car elle est dans « son existence même : tout son crime est d'être une philo- « sophie, et non-seulement, comme au XII^me^ siècle, un « simple commentaire des décisions de l'église et des saintes « Écritures [1]. »

Or bene, sig. Cousin, io son pronto di soddisfare, per quanto stà in me, al desiderio, che avete. Non piglio già l'assunto di mostrarvi che *pensate male,* non si aspettando a me il penetrare nell' altrui pensiero, e il giudicare delle intenzioni recondite. Vi proverò bensì che *parlate male,* e che il torto dei libri vostri non risiede già solamente in *qualche parola dubbiosa e leggera,* ma nella sostanza della vostra dottrina. Vi proverò che non *mettete* solo *in pericolo,* ma spiantate le verità cristiane; che non appagandovi d' impugnare questo o quel dogma in particolare, come *la Trinità* divina od *il Verbo,* svellete radicalmente le basi della rivelazione, e annullate da capo a fondo l'ordine sovrannaturale. Vi proverò che il vizio della vostra filosofia non è già di non *essere un semplice*

[1] Cousin, *Fragm. phil.,* tom. I, p. 32, 33.

comento delle decisioni della Chiesa e delle sante Scritture, (imputazione ridicola, che mettete gratuitamente in bocca ai vostri cattolici avversari,) ma di ripudiare ogni definizione autorevole del magistero ecclesiastico, di negare la verità e la divinità della Bibbia, di sterminare dal mondo il Cristianesimo e la Chiesa. Le mie prove saranno le vostre medesime parole. Vedremo qual sarà l'effetto di questa *discussione seria e veramente teologica,* che dite di *accettare,* e che *sollecitate.*

Ho già accennato altrove e ora replico, che citando e quasi convenendo in giudizio le opinioni del sig. Cousin, io non intendo di offendere la sua persona, a cui porto la dovuta stima. Crederei superflua questa protesta, se l'illustre Autore non fosse bersaglio da molti anni all' animosità di certe sette politiche, che sotto colore di criticare il filosofo, mirano solo a lacerar l'uomo, a denigrare e ad avvilire il cittadino. Da tale intendimento mi paiono dettati, (per allegare un solo esempio,) gli articoli *Coscienza* e *Eclettismo* inseriti nella *Enciclopedia nuova;* nei quali d'altra parte apparisce sotto un certo lenocinio di stile una tal confusione d'idee e inesattezza di linguaggio scientifico, una tanta ignoranza dei primi principii della filosofia, e sì poca attitudine a ben filosofare, che farebbe meraviglia, se di tali difetti al dì d'oggi non abbondassero gli esempi. Io arrossirei di me stesso, quando in una controversia dettata dal solo amor del vero fossi creduto cooperare comecchessia, o far plauso colle mie parole, alla petulanza degli scrittorelli, e alla ingiusta parzialità dei faziosi.

Racchiuderò la mia esposizione in sei capitoli. Esaminerò la dottrina del sig. Cousin sul panteismo, nel primo capi-

tolo; sull' immortalità dell' anima, nel secondo; sulla rivelazione e sull' ordine sovrannaturale in genere, nel terzo; sui misteri in generale, nel quarto; su alcuni misteri in particolare, nel quinto; e finalmente nel sesto, sull' autorità della Chiesa.

CAPITOLO PRIMO.

IL SIG. COUSIN È PANTEISTA.

Per conoscere, se questa qualificazione convenga al sig. Cousin, si vuole per la prima cosa determinare in che versi il panteismo. L'illustre Autore lo definisce in questi termini: « Le panthéisme est proprement la divinisation du « tout, le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de « la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon par exem- « ple. C'est au fond un véritable athéisme [1]. » Altrove lo considera, come una semplice forma del sensismo : « Comme « le sensualisme confond ailleurs la substance avec la col- « lection des qualités, ici il ne reconnaît pas d'autre Dieu « que la collection des phénomènes de la nature, et l'assem- « blage des choses de ce monde. De là le panthéisme, théo- « dicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sen- « sualiste [2]. »

Queste definizioni sono inesatte. Il sistema ivi specificato non è, propriamente parlando, il panteismo, ma il naturalismo, cioè un vero e schietto ateismo. L'ateo può dar, se

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 18, 19.

[2] *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII^e siècle,* leçon 25.

vuole, il nome di Dio alla natura, al complesso delle cose finite e sensibili; non pertanto egli non è panteista; come non lo è il fautore del politeismo, che dopo aver diviso l'universo in un numero indeterminato di forze prime, le considera come animate e intelligenti, e porge loro un culto religioso. Ciò che distingue il panteista dagli altri uomini, che sentono falsamente della Divinità, si è che egli ammette una sostanza unica. Ora si può tentar di comporre l'unità di sostanza col vario spettacolo dell' universo, in diversi modi; e quindi nascono varie forme di panteismo. Le quali si possono agevolmente ridurre a tre principali, che chiamerò emanatistica, idealistica e realistica, dal concetto, che vi signoreggia. Il panteismo emanatistico considera il mondo come una generazione o esplicazione, che vogliam dire, della sostanza divina, che si spande per ogni dove, senza moltiplicarsi; e sostituisce all' idea di creazione non già un sincero concetto, ma un fantasma grossolano ed assurdo, dedotto dalle cose sensibili. Il panteismo idealistico disdice assolutamente ogni realtà ai fenomeni; li tiene per mere apparenze, anzi per un vero nulla; non ammette, che una realtà unica, cioè la sostanza assoluta. Il panteismo realistico in fine tiene un luogo di mezzo fra gli altri due, e benchè riconosca com' essi una sostanza unica, assegna però una certa realtà alla varietà dei fenomeni, considerandoli, non già mica come un' esplicazion sostanziale della natura divina, secondo il rozzo intendimento degli emanatisti, ma come attributi e modi immanenti o creati della sostanza infinita. Tal è la definizione più precisa, che si può dare, al parer mio, delle tre forme consuete del panteismo; nella quale, atteso le contraddizioni intrinseche del sistema si trova ancor molto di oscuro, d'indeterminato, di confuso; essendo impossibile che

l'errore, il quale è sempre più o meno ripugnante a sè stesso, pareggi in precisione e in limpidezza la verità. Il panteismo sarebbe vero, se il suo concetto potesse intendersi ed esprimersi con perfetta distinzione e chiarezza.

Le note essenziali del panteismo in universale si possono adunque ridurre a due; cioè 1° all' unità di sostanza; 2° all' esclusione di ogni creazion sostanziale. Il secondo carattere, come ognun vede, è una conseguenza necessaria del primo. Gli emanatisti ammettono una semplice esplicazione della sostanza unica. Gl' idealisti negano ogni produzione reale. Fra i realisti, alcuni rigettano pure ogni produzione, considerando gli attributi e le modificazioni mondiali, come eterne : gli altri fan buona una creazione, non già di sostanze, ma di modi, cioè di semplici fenomeni.

Da questa analisi apparisce che l'origine psicologica del panteismo è la confusione dell' idea di sostanza assoluta coll' idea di sostanza relativa e finita. Tolto via il divario che corre fra questi due generi di sostanza, o si nega la sostanza assoluta, e si cade nell' ateismo e nel naturalismo; o si trasporta in essa ogni entità sostanziale, s' impugna la realtà e la creazione delle sostanze moltiplici e finite, e si è panteista. Il sig. Cousin ha avvertita dirittamente questa confusione. « Comme nul effort, » dic' egli, « ne peut tirer « l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de « même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra « à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais « seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la « confusion de ces deux idées si profondément distinc-

« tes [1]. » Ma questa avvertenza non si accorda colle definizioni del panteismo menzionate di sopra. E infatti, se il panteismo nasce dalla confusione dell' Uno col moltiplice, e dell' Assoluto col relativo, esso non può essere semplicemente *la deificazione del Tutto* e *del complesso dei fenomeni mondiali;* giacchè *il Tutto* e *i fenomeni* non sono altro, che il relativo e il moltiplice, e la loro unità è al più collettiva. Quando si vuole stabilire il senso genuino dei vocaboli, non bisogna abusare le etimologie. La voce *panteismo,* secondo la sua origine, suona veramente *deificazion del Tutto;* ma ciò non basta a specificare il senso, in cui è presa generalmente, se non si aggiunge che i panteisti considerano il tutto, come una sostanza unica. Perciò il panteismo è un vero acosmismo; giacchè tutti i suoi partigiani negano la realtà del mondo, come conserto di sostanze, e gl' idealisti in ispecie la negano eziandio, come complesso di modi e di fenomeni effettivi. Coloro che distinguono l'acosmismo dal panteismo ignorano l'essenza di quest' ultimo sistema; o se ne sono capaci, lo professano, e vogliono solo coprirlo, rigettando il vocabolo. Siccome però anche gl' idealisti son costretti di ammettere l'illusione mondiale, benchè priva di realtà, ogni teorica panteistica immedesima sempre in qualche modo Iddio e le mondane apparenze. « Si ces témoignages étaient cer-« tains, » dice il sig. Cousin in proposito di certi antichi testi sulla dottrina di Senofane, « ils contiendraient l'iden-« tité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais « panthéisme [2]. » Questo non è già il panteismo più cattivo, ma l'essenza medesima di ogni panteismo.

[1] *Nouv. fragm.* Paris, 1828, p. 72.

[2] *Ibid.,* p. 76.

Avendo l'illustre Autore mal definito il panteismo, egli si maraviglia che altri lo accusi di professare questo sistema. « M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première absolue, infinie avec l'univers, « c'est-à-dire avec les deux causes relatives et finies du moi « et du non-moi, dont les bornes et l'évidente insuffisance « sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité « je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil « reproche [1]. » Il panteismo consiste nel confondere il mondo con Dio, non già per ogni rispetto, ma come sostanza. Se adunque proveremo che il sig. Cousin tiene il mondo per identico sostanzialmente a Dio, sarà chiarito ch' egli è panteista. Nè giova il dire ch' egli si serve dell' animo umano e del mondo per *levarsi a Dio;* poichè egli conchiude da quelli a questo, non come da sostanze finite a una sostanza infinita, ma come da semplici fenomeni ad una sostanza unica.

Il che si vuol provare; e per farlo acconciamente, altro non occorre, che lasciar parlare l' illustre Autore. « La rai- « son n'étant pas autre chose que l'action des deux grandes « lois de la causalité et de la substance, il faut qu'immédia- « tement la raison rapporte l'action à une cause et à une « substance intérieure, savoir le moi, la sensation à une « cause et à une substance extérieure, le non-moi; mais ne « pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment sub- « stantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur « contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et « substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 19, 20.

« l'une par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de substance,
« il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle
« unique, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher
« relativement à l'existence, c'est-à-dire en fait de cause et
« de substance, car l'existence est l'identité des deux. Donc
« l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes
« ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est
« connue en même temps que ces deux causes avec les dif-
« férences qui les séparent, et le lien de nature qui les rap-
« proche [1]. »

Lo stile di questo passo manca affatto di esattezza scientifica, e il pensiero dell' Autore vi è espresso in modo assai vago e indeterminato. Tuttavia se ne deduce : 1° che l'animo umano e il mondo non sono *cause veramente sostanziali*; 2° che Iddio è *la causa sostanziale unica*; 3° che l'animo nostro e il mondo sono *lo sviluppo* della sostanza divina. Egli è vero che l'animo e il mondo vi son chiamati *cause e sostanze finite*; ma questa locuzione può solo essere intesa impropriamente, poichè l'Autore la corregge col dire che l'animo e il mondo, limitandosi a vicenda, *si escludono dal grado di sostanza*. Nel resto, l'oscurità che si trova in queste parole è affatto diradata dai passi che seguono.

« Le Dieu de la conscience » soggiunge il sig. Cousin, « n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire, relégué par « delà la création sur le trône désert d'une éternité silen- « cieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant « même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 75.

« la fois substance et cause, toujours substance et toujours
« cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause
« qu'en tant que substance, c'est-à-dire étant cause absolue,
« un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre,
« essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et
« milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré,
« infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la
« fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas
« tout, il n'est rien; s'il est absolument indivisible en soi,
« il est inaccessible, et par conséquent il est incompréhensi-
« ble... Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-
« même dans la conscience de l'homme, dont il constitue
« indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale
« par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité sub-
« stantielle dont il est l'identité absolue [1]. »

Egli è impossibile il fare una professione di panteismo più nitida ed espressa. Le ambiguità dell' altro passo sono affatto dissipate da questo : la frase equivoca, che l'animo umano e il mondo non sono *cause propriamente sostanziali,* è perfettamente dichiarata; giacchè si afferma che Iddio è tutto, cioè l'unica sostanza, e che *se non fosse tutto, sarebbe nulla.* La moltiplicità, la limitazione, la mutabilità, e simili doti, che, secondo la buona filosofia, diversificano le sostanze create, così fra loro, come, dall' ente assoluto, appartengono, giusta il sig. Cousin, alla divina natura, la quale *una e moltiplice, eterna e temporaria, estesa e indivisibile, finita e infinita,* e via discorrendo, *è natura, uomo e Dio nello stesso tempo.* Vero è ch' egli differenzia i termini della serie contingente, presi

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 76.

come semplici fenomeni, dai termini della serie necessaria; ma considerati quali entità sostantive, gli uni vengono immedesimati cogli altri. E veramente, se si toglie di mezzo l'unità sostanziale, il discorso dell' Autore non può avere alcun idoneo significato; giacchè la serie contingente, come fenomenica, essendo distinta dall' assoluta, il solo modo, per cui si possa unificare con essa, è l'identità di sostanza.

Altrove egli dichiara ed illustra questa medesima dottrina, mettendo a ragguaglio la divina mente con quella dell' uomo. Iddio è una intelligenza, e dee possedere, come tale, tutte quelle doti, che sono essenziali all' intelligenza umana. Ora, che trovasi nella intelligenza umana? « La con-« dition de l'intelligence c'est la différence; et il ne peut y « avoir acte de connaissance, que là où il y a plusieurs ter-« mes. L'unité ne suffit pas à la conception, la variété y est « nécessaire... L'intelligence sans conscience est la possibi-« lité abstraite de l'intelligence, non l'intelligence en acte, « et la conscience implique la diversité et la différence [1]. » Ma questa proprietà dell' intelligenza creata si può forse trasferire in Dio? Sì, senza dubbio; imperocchè « ce qui « était vrai dans la raison humainement considérée subsiste « dans la raison considérée en soi; ce qui faisait le fond de « notre raison, fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire « une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se « développe en triplicité [2]. » Qui non si tratta di una semplice analogia, ma di una legge assoluta, che governa l'intelletto divino e l'umano, sovrastando a ogni mente creata e

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

possibile. « Transportez tout ceci de l'intelligence humaine « à l'intelligence absolue, c'est-à-dire, rapportez les idées à « la seule intelligence, à laquelle elles puissent appartenir, « vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelli- « gence absolue, vous avez cette intelligence avec l'entier « développement des éléments qui lui sont nécessaires pour « être une vraie intelligence : vous avez tous les moments « dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de « la connaissance [1]. » Poco appresso l'Autore soggiunge : « L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même « temps cette unité périrait tout entière sans un seul des « trois éléments qui lui sont nécessaires : ils ont donc tous « la même valeur logique, et constituent une unité indécom- « posable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine [2]. » Sotto nome di realtà qui s' intende l'entità sostanziale, che esclude i fenomeni come fenomeni; dal che si potrebbe inferire che il panteismo del sig. Cousin sia idealistico. Sentenza, che veramente mi pare la più probabile, e meglio conforme ad altri passi delle opere di lui; tuttavia non oserei affermarla, perchè il divario, che corre tra le diverse forme di panteismo, è così sottile, che ci vorrebbe un linguaggio più preciso di quello che suol usare il professor francese, per poter conoscere con certezza il suo pensiero a questo proposito. Del resto, se quest' uso della voce *realtà* può parere inesatto, la nostra interpretazione vien confermata dagli altri passi che abbiamo riferiti e da quelli che riferiremo in appresso. E a torre ogni dubbio basterebbe il seguente : « L'être absolu... renfermant dans son sein le moi et le

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Ibid.*

« non-moi fini, et formant pour ainsi dire le fond identique « de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la « substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-« même dans la conscience humaine [1]. » La realtà è dunque la sostanza divina, distinguibile dai fenomeni, che non sono reali, perchè non fanno *l'essenza delle cose,* nè possono sussistere da sè.

Dopo un parlar così chiaro, il sig. Cousin esclama : « Est-« il permis d'espérer que puisqu'il n'est pas encore question « de la nature, ni même de l'humanité, on voudra bien ne « pas traiter la théorie précédente de panthéisme? Le pan-« théisme est aujourd'hui l'épouvantail des imaginations fai-« bles [2]. » Noi chiameremo all' incontro, se ci sia lecito lo sperare che il sig. Cousin mostri il vizio della nostra interpretazione; e quando sia fondata, ch'egli ripudii con sincerità le dottrine e il linguaggio del panteismo? Il quale, se è lo spauracchio delle immaginazioni deboli, non può essere certamente lo scudo e il propugnacolo degl' ingegni forti.

Ma il nostro assunto non sarebbe compiuto, se non togliessimo eziandio al sig. Cousin quei sutterfugi. a cui fece ricorso o può ricorrere per mitigare l'eterodossia delle sue dottrine. Dirà forse che nel considerare il finito, il moltiplice, il mutabile, l'uomo, la natura, l' universo, come un' appartenenza divina, egli altro non intende, che di professare la dottrina degli scrittori ortodossi, i quali affermano le perfe-

[1] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier.* Paris, 1836, leçon 6, p. 55.

[2] *Introd. loc. sup. cit.*

zioni delle cose create sussistere in Dio per modo eminente e inescogitabile? Ma se l'avesse intesa per questo verso, perchè non usare il linguaggio comune? Perchè parlare a modo dei panteisti? Perchè sfuggire ogni menomo cenno, che potesse ridurre i suoi sentimenti a sentenza cattolica? Perchè esporre chi legge al pericolo di un errore inevitabile, quando gli sarebbe stato sì facile il premunirli contro di esso? Perchè dire, che *si Dieu n'est pas tout, il n'est rien*, ch' egli è *le fond de toute chose*, ch' egli è in un tempo *Dieu, nature et humanité*, e cento altre cose su questo andare, come si vede nei passi citati, e in più altri che citeremo? Puossi egli immaginare un linguaggio più inesatto e più improprio di questo, s'egli voleva solo proporre e mettere in sodo la dottrina comune? Ma v'ha di più : non solo il sig. Cousin non accenna a questa dottrina, ma la ripudia positivamente; e la ripudia, non già con un solo de' suoi pronunziati, ma con molti. Come, per esempio, ammettendo in Dio una varietà distinta dall' unità e in opposizione con essa; giacchè il modo eminente, con cui, secondo i cattolici, le perfezioni create appartengono alla divina natura, è semplicissimo e rimoto da ogni moltiplicità e composizione. Se si eccettuano le relazioni divine, note non già per ragione, ma per rivelazione, tutto ciò che in Dio si trova è assolutamente uno : la varietà non ci sussiste come varietà, ma come unità semplicissima; giacchè nella varietà consistono i limiti, e nei limiti l'imperfezione; laddove, secondo il sig. Cousin, v' ha nell' Ente assoluto una varietà effettiva all' unità contrapposta. S'egli non l' intende per questo verso, tutto quel suo discorso sulla triplicità divina è un guazzabuglio di parole senza costrutto. Oltre che, la triplicità dell' intelligenza divina venendo da lui pareggiata a quella della coscienza umana, e questa seconda

triplicità essendo reale, se ne inferisce altrettanto riguardo alla prima. Egli ripudia eziandio la dottrina ortodossa, affermando l'unità di sostanza; imperocchè, se non v'ha sostanza, oltre quella dell' Ente assoluto, i fenomeni sono modificazioni divine, e sussistono in Dio formalmente e non già eminentemente. La ripudia finalmente nei termini più solenni, quando considera come parti divine l'uomo ed il mondo presi nella loro realtà e concretezza; il che egli fa in più luoghi, fra i quali il seguente mi pare definitivo.

L'Autore chiama a disamina la celebre triade alessandrina. « Voilà, messieurs, » dic' egli, « la trinité alexan-« drine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme « puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à « cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein « une erreur fondamentale. » Forse questo errore è il noto panteismo di Plotino e de' suoi discepoli? Guardivi il cielo dal pensarlo; gli Alessandrini all' incontro l'hanno sbagliata, perchè non furono abbastanza panteisti. Eccone le prove. « Dieu, comme intelligence, admet en soi une division; car « on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa pro-« pre connaissance; et l'attribut de l'intelligence introduit « nécessairement dans l'essence de l'unité divine la dualité, « condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il « faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut con-« sentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus : Dieu « n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de « produire indéfiniment; la puissance introduit donc encore « dans l'agent qui la possède et l'exerce, la multiplicité in-« définie. Mais le Dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord « comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexan-

« drie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle « ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Je le répète, « la pensée et la puissance engendrent nécessairement la dua- « lité et la multiplicité. » Questa è la ripetizione della dottrina già esposta nei passi sovrallegati; se non che, essa qui è tanto più acconcia al nostro proposito, che vien recata in mezzo per corroborare e giustificare il panteismo dei neoplatonici. Ma seguitiamo: fin qui la dottrina di Alessandria, secondo il sig. Cousin, è irreprensibile. « Or voici le principe de toute « erreur dans l'école d'Alexandrie : selon elle, la multipli- « cité, la diversité et la dualité qui commence la diversité, « est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu « comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu « comme cause, comme intelligence et comme puissance; « d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'in- « telligence et la pensée, sont inférieures à l'existence en « soi, à l'unité absolue. Là est le principe de toute erreur, « le principe qui, dans ses conséquences, a entraîné toutes « les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non, messieurs, il « n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à « la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent « de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et « la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation « de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en « dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité abstraite. « Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si « elle n'était pas; ou elle est réelle, et elle ne peut pas ne « pas se développer en dualité et en multiplicité. Si Dieu « n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était pas; et s'il « est réellement, s'il est à la fois et comme substance et « comme cause, comme essence à la fois, et comme intelli-

« gence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer :
« or tout développement sort de l'unité; mais il ne la dissout
« pas, il la manifeste [1]. » Non considero in queste parole ciò che si afferma intorno alla necessità della creazione; della quale discorrerò fra poco. Mi basta il notare che la moltiplicità delle cose mondiali vi è rappresentata, come *uno sviluppo dell' unità divina,* (questa sola frase è pregna di panteismo,) e che il sig. Cousin riprende gli Alessandrini, perchè giudicarono la prima sottostante alla seconda. Dunque, secondo lui, la varietà dei fenomeni pareggia in eccellenza l'unità divina, perchè la sostanza di quelli è identica alla sostanza di questa. Dunque la varietà non esiste solo eminentemente nell' unità divina, poichè è un esplicazione e una produzione necessaria di essa. Dunque quel modo eminente, per cui, giusta i cattolici, le creature sussistono nel Creatore, non basta a salvare l'essenza divina, come quella che *non sarebbe reale,* che *sarebbe come se non fosse,* se non si sparpagliasse al di fuori in una varietà immensa coll' atto produttivo od emanativo dei fenomeni.

Ma se rimanesse ancor qualche dubbio, che questa varietà gareggiante di perfezione coll' unità divina, sia lo stesso mondo fenomenale nella sua concretezza, il sig. Cousin ce lo toglie col progresso del suo discorso. « Savez-vous quelle
« est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens de
« vous signaler, et qui se trouvera plus d'une fois sur notre
« route? L'intelligence et la puissance engendrant la dualité
« et la diversité sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or
« qu'est-ce que le monde? Le monde des Alexandrins n'est

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 8.

« pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme;
« c'est une vraie création, une création de Dieu. » (Non ingannino il lettore le voci occorrenti di *creazione* e di *creare;* poichè in un' esposizione del panteismo alessandrino esse non possono significare altro, che una emanazione o produzione di semplici modi o fenomeni). « Donc le monde
« des Alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est
« beau, harmonieux, immortel, comme celui qui l'a fait.
« Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité
« et de multiplicité, il est donc au-dessous de l'unité. Donc
« le monde tout beau et harmonieux qu'il est, est un déve-
« loppement inférieur à son principe; le monde, la création
« est une chute. Si les Alexandrins eussent été conséquents,
« ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne
« pas créer le monde; alors il leur eût fallu accuser Dieu et
« sa nature, car nous avons vu que cette nature est précisé-
« ment telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien
« qu'unité et cause, aussi bien que substance, elle ne pou-
« vait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le
« monde. Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme
« alexandrin comme excessif et trop absolu; je lui repro-
« cherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur
« selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde,
« comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pour-
« tant, selon les Alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été
« qu'il ne fût pas du tout, et certes ce n'est pas le véritable
« optimisme; mais pour arriver à celui-là, il fallait à la phi-
« losophie le christianisme, dix sept siècles et Leibnitz [1]. »
Lasciando stare le inesattezze storiche intorno all' ottimismo

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 8.

leibniziano, e l'ardita sentenza, che fa Cristo complice del panteismo, chi non vede, che se i neoplatonici errarono, secondo i canoni della dottrina panteistica, a dire che *la création est une chute,* ciò accadde perchè il mondo a Dio si pareggia? E qui non si tratta già di un mondo virtuale, ma del mondo bello ed effettivo; si tratta del mondo fenomenale emanato o prodotto dalla causa prima, che gli Alessandrini ebbero il torto di riputar men prestante ed eccellente del suo autore. Dunque il mondo s'immedesima con Dio; e la deificazione sostanziale del creato che cos' è, se non il panteismo?

La giustificazione che abbiamo posto in bocca al sig. Cousin, e la cui vanità è chiarissima, altro non è che un nostro presupposto; quella che sèguita, vien messa innanzi positivamente dall' illustre Autore. Siccome il perno del panteismo è l'unità di sostanza, il sig. Cousin si è accorto che a purgarsi di quella nota, gli era d'uopo provare, sè non aver mai posta in dubbio la moltiplicità sostanziale. Tal è il partito, ch' egli elegge nell' ultima edizione de' Frammenti. « Je ne veux pas poser la plume, » dic' egli, « sans ré- « pondre encore brièvement à des attaques d'une tout « autre nature, dont la persistance, malgré toutes mes « explications, me prouve, qu'il peut y avoir quelque chose « à changer au moins dans l'expression de ma pensée. » Questo principio di modesta condiscendenza fa onore al sig. Cousin : speriamo ch' egli la recherà più oltre, e confesserà che l'errore consiste non già nelle frasi, ma nelle dottrine. « Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme. » Mi pare che la mia accusa non potrebbe esser meglio fondata e determinata, come quella che vien espressa colle parole medesime dell'Autore. « Je veux parler de cette vague accusa-

« tion de panthéisme, que j'ai souvent confondue, et avec la-
« quelle j'en veux finir. » Io desidero in questa occorrenza di essere confuso; poichè la mia confusione mostrerebbe ch' io mi son male apposto, e che il panteismo ha fra gli uomini onorati ed ingegnosi un fautore di meno che io non credeva; e in questo caso mi recherei la perdita a guadagno. Ma se il sig. Cousin preferisce di confondermi col suo silenzio, la disputa finirà ancor più presto. « Cette accusation
« se fonde sur les deux propositions suivantes, que l'on m'at-
« tribue : 1° Il y a une seule et unique substance, dont le
« moi et le non-moi ne sont que des modifications; 2° la
« création du monde est nécessaire. Or je déclare rejeter
« absolument et sans réserve ces deux propositions, au sens
« faux et dangereux qu'il a plu de leur donner [1]. » Questa protesta appagherebbe ogni discreto lettore, se non fosse stampata in fronte ad un libro, dove il contrario s' insegna espressamente. Se l'illustre Autore confessa che *vi può essere almeno qualcosa da mutare nella espressione de' suoi pensieri*, perchè non ritoccare il suo libro prima di ristamparlo? Perchè lasciarvi tante frasi atte a sviare i lettori? Sovrattutto trattandosi di un' opera indirizzata ai giovani studiosi? Non è forse approvato dall'uso che uno scrittore nel ripubblicare i suoi libri, gli mandi fuor migliorati e corretti? E se tali emendazioni si soglion fare lodevolmente eziandio nelle cose che meno importano, e perfino nella lingua e nello stile, non è uno stretto dovere di darvi opera, quando si tratta di materie gravissime, di filosofia, di morale, di religione?

Ma veggiamo, se la chiosa, con cui il sig. Cousin spiega le

[1] *Fragm. phil.*, tom. I. p. XIX.

proprie parole per cessare da sè quella doppia accusa, e le ragioni che arreca a tal effetto, reggano a martello. Cominciamo dalla prima. « Dans les rares endroits où j'ai parlé de « la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, « non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu « Platon, les plus illustres docteurs de l'Église et la Sainte « Écriture dans la grande parole : *Je suis celui qui suis* [1]. » Non si addice al mio intento l'entrare in quistioni di storia filosofica, nè l'esaminar, se Platone usi veramente il linguaggio, che il sig. Cousin gli attribuisce. Quanto agl' *illustri dottori della Chiesa,* sarebbe curioso il saper quali siano, e il leggere que' loro testi, che fanno a questo proposito. Ma io sono inclinato a credere che l'Autore confonda in questo luogo la voce di *ente* con quella di *sostanza,* com' egli fa, interpretando il passo dell' Esodo, dove certo non si parla di sostanza. Ora queste due voci, e le idee da esse rappresentate, sono diverse. Quanto a sè, egli confessa di aver parlato della sostanza unica, pigliando la voce sostanza, giusta l'intendimento platonico; ma ciò afferma essergli avvenuto in pochi luoghi, (*rares endroits*). Ora i passi che abbiamo recati, e quelli che recheremo, non sono pochi; anzi mi paiono più ampi, efficaci e frequenti di quelli, nei quali si potrebbe credere che il detto vocabolo abbia il senso ordinario. Egli scambia in questo caso la generalità colle eccezioni. « Évidemment » egli prosiegue, « il est alors question de la « substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, et « il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une « seule substance de cette nature [2]. » Il peccato non consiste già nell' aver parlato della sostanza assoluta, come di una

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. XIX, XX.
[2] *Ibid.*

sostanza unica, ma nell' aver detto e ripetuto in cento guise, che fuori della sostanza assoluta e unica non vi sono sostanze; nell' aver detto e ripetuto che il concetto di sostanza, preso in modo generico, esclude essenzialmente la moltiplicità. In tutti questi luoghi, se il sig. Cousin avesse tolta la voce sostanza in quel senso che chiama platonico, e non genericamente, il suo dire si ridurrebbe a questo : *fuori della sostanza assoluta e unica, non vi sono altre sostanze uniche e assolute;* ma chi vorrà credere che il nostro Autore sia capace di discorrere a questa foggia? Dunque, quando afferma che fuori della sostanza assoluta e unica non vi ha sostanza, egli piglia questo vocabolo nel senso ordinario, e la sua sentenza è manifestamente panteistica.

Se il sig. Cousin avesse usata la maniera di parlare che si aggiudica, egli sarebbe tuttavia colpevole di una improprietà assai grave; giacchè, quando uno scrittore piglia una dizione in due diversi, anzi opposti significati, egli dee per cessare ogni equivoco, avvertirne espressamente i lettori. Ora in tutti gli scritti del sig. Cousin non v'ha il menomo cenno di questo : egli adopera sempre la voce sostanza, come se un concetto unico e invariabile significasse. Anzi v'ha di più : egli dice espressamente che il concetto di sostanza è unico, ed esclude coi termini più chiari e più risoluti ogni altro intendimento di questo vocabolo. Questa esclusione si trova già menzionata in alcuni dei passi sovrascritti; ma ce ne sono molti altri ancor più positivi, nei quali l'Autore non poteva parlar meglio per annullare le proprie giustificazioni. Eccone alcuni, che ho scelto a caso; perchè la sola cosa, che mi dia impaccio nel combattere il sig. Cousin colle sue proprie parole, è l'abbondanza dei testi. « Parmi les lois de la

« pensée données par la psychologie, les deux lois fonda-
« mentales, qui contiennent toutes les autres, la loi de cau-
« salité, et la loi de substance, irrésistiblement appliquées à
« elles-mêmes, nous élèvent directement à leur cause et à
« leur substance; et comme elles sont absolues, elles nous
« élèvent à une cause absolue et à une substance absolue [1]. »
Qui la voce *sostanza* è pigliata nel senso più universale, poichè vi suona appunto, come nella proposizione espressiva del principio di sostanza. Il quale si può significare in questi termini : *le qualità non possono sussistere, senza una sostanza*, ed è secondo il sig. Cousin, uno degli assiomi fondamentali della ragione umana; dottrina ripetuta in quasi tutte le opere del francese filosofo. Ora in questo assioma la voce sostanza è presa secondo l'intenzione più generale; giacchè altrimenti il principio non sussisterebbe, e lo spirito umano non potrebbe conchiudere dalle modificazioni delle cose ad una realtà sostanziale. Si tratta adunque di vedere, se la sostanza, presa come suona nel principio di sostanza, si diversifichi o no dalla sostanza intesa nel senso, che vien chiamato platonico dall'illustre Autore; giacchè se non si differenzia, la sostanza generica è la sostanza assoluta, e il panteismo è inevitabile. In uno dei primi Corsi del sig. Cousin, testè divulgato da un suo discepolo, il principio di sostanza è preso manifestamente in senso panteistico [2]; e benchè questa compilazione sia autorevole, come quella, che venne, credo, approvata dall'illustre professore, tuttavia amo meglio di fondarmi sulle parole immediate di esso. Seguitiamo dunque a leggere il luogo suddetto dei Frammenti : « Une substance absolue doit être unique pour

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 65.

[2] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier*, leçon 6, p. 49-57.

« être absolue : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue « substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute « substance est absolue en tant que substance et par consé- « quent une ; car des substances relatives détruisent l'idée « même de substance, et des substances finies, qui suppo- « sent au delà d'elles une substance encore à laquelle elles « se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'unité « de la substance dérive donc de l'idée même de la sub- « stance, laquelle dérive de la loi de substance [1]. » Ora io argomento così. L'idea della sostanza unica, l'idea della sostanza, che vien distrutta dal presupposto di sostanze relative, è identica, secondo l'illustre Autore, all' idea, che costituisce il principio di sostanza. Ora l'idea, che costituisce questo principio, è l'idea della sostanza generica, della sostanza in universale. Dunque l'idea della sostanza unica è identica all' idea di sostanza in universale, e perciò non v'ha alcuna sostanza fuori della sostanza unica. Che l'idea poi costitutiva del principio di sostanza sia quella di sostanza in universale, apparisce da ciò, che nel caso contrario non si potrebbe usare esso principio per dedurre la realtà sostanziale dall' esistenza delle qualità di un oggetto, come fanno tutti i filosofi, e segnatamente il sig. Cousin in vari luoghi delle sue opere.

Due sole frasi nel brano allegato possono fare qualche difficoltà. *On peut même dire,* così parla l'Autore, *que toute substance est absolue en tant que substance. Des substances finies,* egli aggiunge, *ressemblent fort à des phénomènes.* Queste locuzioni arrecano un certo temperamento alla sentenza suddetta, e paiono rimuoverne quel senso assoluto e pre-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 63.

ciso, che noi vogliamo darle. Ma chi non vede che questa è una mera industria dello scrittore per mitigare la crudezza e il pericolo del panteismo, ch' egli professa? Nè io credo con ciò di calunniarlo; giacchè il suo panteismo risulta, con tanta evidenza, da tanti luoghi, e così capitali della sua dottrina, che il porlo in dubbio, a cagione di qualche vaga e breve clausula, sarebbe ridicolo. Non v' ha partigiano dell' errore, che non cerchi di palliare in qualche modo l'assurdità delle proprie dottrine agli occhi degli altri, e talvolta anco a sè stesso. Ma vuoi una regola, che non falla, per distinguere i temperamenti sinceri dalle industrie oratorie degli scrittori? Chiedi loro che ti dicano con precisione in che consista quella tara, che sono astretti di dare alle proprie parole; che ti spieghino, verbigrazia, perchè quella tal cosa somiglia e non è, ovvero si può dire in un certo modo e non assolutamente. Se non ti possono rispondere in termini chiari e determinati, senza darsi della scure in su' piedi, non ti lascierai puerilmente ingannare dai loro rettorici artifizi.

Ma il sig. Cousin si priva altrove egli stesso di quel piccolo e debole appiglio, e dichiara il suo pensiero per forma, che toglie ai più animosi il coraggio di difenderlo. « Dans « tout objet il y a du phénomène, si dans tout objet il y a « de l'individuel, du variable, du non essentiel, car toutes « ces idées équivalent à celle de phénomène; et dans tout « objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de « l'absolu, l'absolu étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à- « dire équivalent à la substance. Je ne veux pas dire que « tout objet ait sa substance propre, individuelle; car je « dirais une absurdité; substantialité et individualité étant « des notions contradictoires. L'idée d'attacher une substance

« à chaque objet, conduisant à une multitude infinie de sub-
« stances, détruit l'idée même de substance; car la substance
« étant ce au delà de quoi il est impossible de rien conce-
« voir relativement à l'existence, doit être unique pour être
« substance. Il est trop clair que des milliers de substances
« qui se limitent nécessairement l'une l'autre ne se suffisent
« point à elles-mêmes, et n'ont rien d'absolu et de substan-
« tiel. Or ce qui est vrai de mille, est vrai de deux. Je sais
« que l'on distingue les substances finies de la substance
« infinie; mais des substances finies me paraissent fort res-
« sembler à des phénomènes, le phénomène étant ce qui
« suppose nécessairement quelque chose au delà de soi, re-
« lativement à l'existence. Chaque objet n'est donc pas une
« substance; mais il y a de la substance dans tout objet, car
« tout ce qui est ne peut être que par son rapport à *celui*
« *qui est celui qui est,* à celui qui est l'existence, la substance
« absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance;
« c'est par là que chaque chose est substantiellement; c'est
« ce rapport à la substance qui constitue l'essence de chaque
« chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque chose ne peut
« être détruite par aucun effort humain, ni même suppo-
« sée détruite par la pensée de l'homme; car pour la
« détruire, il faudrait détruire ou supposer détruit l'indes-
« tructible, l'être absolu qui la constitue. Mais si chaque
« chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à la sub-
« stance éternelle et absolue, elle est périssable et chan-
« geante, elle change et périt à tout moment par son indivi-
« dualité, c'est-à-dire par sa partie phénoménale, laquelle est
« dans un flux et un reflux perpétuel. D'où il suit que l'es-
« sence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a
« de plus réel et de plus caché, et que leur partie indivi-

« duelle où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a
« véritablement de plus apparent et de moins réel [1]. »

L'illustre Autore confonde qui tre cose distintissime, cioè l'Ente assoluto, l'idea delle sostanze create e l'esistenza di esse sostanze. L'Ente, in cui tutto esiste, l'idea eterna delle esistenze, e le esistenze medesime, al parere di lui, sono tutt'uno. La vera filosofia c'insegna che l'Ente è presente e intimo alle cose, poichè le crea del continuo; che le idee eterne e archetipe degli oggetti creati o possibili sussistono nell'Ente assoluto; ma che le copie di queste idee, cioè le sostanze create con tutte le modificazioni loro, benchè indivise dall' Ente e dalle idee, in quanto non possono starne senza, non sono esse idee nè esso Ente. Se si toglie questa distinzione, e le sostanze esistenti si confondono coll'idea eterna di esse, o coll' Ente che le intende e produce, si riesce di necessità al panteismo. Tal è la dottrina del sig. Cousin nel passo allegato. S'egli ci ripete che le sostanze finite gli paiono *fort ressembler à des phénomènes,* questa frase indirizzata *ad hominem* contro chi non è panteista, non dee fare scrupolo a nessuno, che guardi al contesto. Imperocchè vi si dice chiaro che l'ammettere più sostanze è *un' assurdità;* che *la sostanzialità e l'individualità sono nozioni contraddittorie;* che *la moltitudine delle sostanze distrugge l'idea stessa di sostanza.* Dirai forse che ci si parla solo della sostanza nel senso attribuito a Platone? Ma in tal caso l'individuo, contrapposto alla sostanza, dovrebbe corrispondere alla sostanza, secondo il significato comune. Ora ciò non è, nè può essere, quando l'individualità delle cose è *fenomenale,* continuamente *muta-*

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 348, 349, 350.

bile, soggetta *ad un flusso e riflusso perpetuo.* Quello adunque che ivi chiamasi individualità delle cose, non è già la loro sostanzialità finita, ma il complesso delle loro proprietà estrinseche, sottoposte ad un' assidua vicenda : la sostanzialità loro non può essere altro, che la sostanza medesima dell' Ente assoluto. La sola sostanza reale è *ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence ;* e perciò la sostanza moltiplice e finita, la sostanza nel senso consueto dei filosofi, è un concetto illogico e ripugnante.

Questi testi non ti paiono ancora abbastanza schietti e definitivi ? Vuoi qualche cosa di più? Or via, il sig. Cousin non ricusa di contentarti, benchè sii, per avventura, un po' troppo schizzinoso e difficile. Nel programma di un Corso sulle verità assolute, che è un tessuto di formole scientifiche, nel quale è credibile che l'illustre Autore siasi studiato di esprimere i suoi pensieri nel modo più schietto e preciso, egli stabilisce il principio di sostanza in questi termini : « Toute qualité « suppose un être en qui elle réside, un sujet, une substance[1]. » Nota bene che ivi si discorre della sostanza in universale, e perciò eziandio della sostanzialità propria delle cose create, secondo il comune intendimento dei filosofi. Ciò posto, l'Autore prova che ogni verità dee risedere in un ente, e che quindi le verità assolute vogliono appoggiarsi ad una sostanza della medesima natura, cioè assoluta[2]. « Or si cette substance est « absolue, elle est unique : car si elle n'est pas la substance « unique, on peut chercher encore quelque chose au delà « relativement à l'existence; et alors il s'ensuit qu'elle n'est

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 307.

[2] *Ibid.*, p. 312.

« plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel être, qui,
« s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de
« soi relativement à l'existence, perdrait aussi par là sa na-
« ture d'être et ne serait plus qu'un phénomène : le cercle
« est infini [1]. » Qui non si dice più che le sostanze finite *ressemblent fort à des phénomènes;* ma con maggior precisione, che ogni sostanza relativa *ne serait qu'un phénomène.* « Point
« de substance, ou une seule. Définition de la substance :
« *Ce qui ne suppose rien au delà de soi relativement à l'exis-*
« *tence* [2]. » La sostanza *unica,* la sostanza, *che non suppone nulla al di là di sè stessa relativamente all' esistenza,* è quella stessa, che si menziona nel principio di sostanza, e su cui questo principio si fonda. Ora la sostanza, di cui si parla in tal principio, è la sostanza in universale, la sostanza generica, la sola sostanza, onde possa cadere un concetto nello spirito umano. Dunque la sola sostanza, che si debba ammettere, è la sostanza unica e assoluta, nel senso attribuito a Platone. « L'unité de la
« substance dérive donc de l'idée d'une substance absolue, la-
« quelle est renfermée dans l'idée même de substance [3]. » Ora l'idea di sostanza non è già l'idea di una specie particolare di sostanze, ma della sostanza in generale; e siccome essa ci rappresenta una sostanza assoluta e unica, ne segue che il concetto delle sostanze relative e moltiplici non ha alcun fondamento, e si riduce ad un mero vocabolo, o ad una larva della immaginazione. Venga ora il sig. Cousin a parlarci dei *rares endroits,* nei quali gli accade di favellare della sostanza unica e assoluta, senza escludere la classe delle sostanze moltiplici e create.

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 312.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.,* p. 313.

Continuiamo ad esaminare la giustificazione del sig. Cousin. « Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non-moi « ne sont que des modifications d'une substance unique. » Non si tratta delle parole, ma dei concetti. Se l'illustre Autore non disse che l'animo e il mondo siano modificazioni di Dio, disse molte volte che sono Dio, che Dio è tutto, che Dio è la sostanza o la sostanzialità di ogni cosa, che la sostanza è unica, e tutte le altre cose su questo andare, che abbiamo veduto. « J'ai dit cent fois le contraire [1]. » Non mi ricordo di averlo letto una volta sola nelle opere del sig. Cousin; ma non voglio affermare che non vi si trovi. Il sig. Cousin può aver benissimo ripudiata una maniera di parlare, che sa di Spinozismo; poichè egli si protesta di non aderire allo Spinoza. Se non che, egli è assai più spinoziano che non si crede; giacchè l'essenza dello Spinozismo, come di ogni dottrina panteistica, consiste nell'ammettere l'unità di sostanza. Poco importa, quando si è abbracciato questo error capitale, l'usare o no il vocabolo di *modificazione*, per esprimere i fenomeni. D'altra parte non è meraviglia, se il sig. Cousin si crede alieno dallo Spinozismo, poichè abbiam già veduto che ha un' idea inesattissima di questo sistema [2]. E ivi medesimo, dove tenta di riscuotersi dall' imputazione di panteismo, egli dice che « le Dieu de Spinosa.... « est une pure substance et non pas une cause. La substance « de Spinosa a des attributs plutôt que des effets. Dans le « système de Spinosa, la création est impossible; dans le « mien elle est nécessaire [3]. » Il Dio di Spinoza non è certamente una causa creatrice di sostanze, e nè anco di attributi;

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.

[2] Nella nota ventunesima del primo tomo di questa Introduzione.

[3] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.

ma è una causa creatrice di modi, come il Dio del sig. Cousin è una causa creatrice di semplici fenomeni. Il Dio di Spinoza non è una causa libera; quello del sig. Cousin, come vedremo in breve, non è libero che in apparenza, ed è guidato in effetto da un' invincibile necessità. La creazione delle sostanze è del pari impossibile nei due sistemi; e se il sig. Cousin tiene per necessaria la creazion dei fenomeni, lo Spinoza ha per necessaria egualmente la creazione dei modi. Vedesi adunque che non v'ha divario reale fra i due panteismi: le loro discrepanze non sono d'altro che di parole, o riguardano solo certi punti secondarii di ontologia; e in ogni caso il vanto della buona logica non appartiene alla dottrina più recente.

« Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le mot « de phénomènes, c'est par opposition à celui de substance, « entendu au sens platonicien, et réservé à Dieu; et je ne « conçois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas « contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phéno- « mènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec « l'indépendance limitée qui leur appartient [1]? » Ma quando il sig. Cousin fa consistere i fenomeni in quella parte degli oggetti, che è assiduamente *variabile,* che è *in un flusso e riflusso perpetuo*, come abbiam veduto, egli non parla certo della loro sostanzialità, e come dir, del midollo, ma soltanto della loro corteccia, cioè delle modificazioni estrinseche e sensibili. Le quali sono appunto i modi dello Spinoza, e riescono mutabili e fluenti come loro. « Le moi et le non- « moi » dice il sig. Cousin in un altro luogo, « tout en étant

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. xx.

« substantiels par leur rapport à la substance, sont en eux-
« mêmes de simples phénomènes, modifiables comme des
« phénomènes, limités comme des phénomènes, s'évanouis-
« sant et reparaissant comme des phénomènes [1]. » Si può egli parlar più chiaro? Qual filosofo ha mai pensato di asserire che le sostanze spirituali e materiali, benchè create, *svaniscano ed appariscano di nuovo?* Questa vicenda incessante, che ricorda il flusso di Eraclito, può solo appartenere alla faccia esteriore, alle proprietà delle cose, ed è appunto ciò che s'intende sotto il nome di apparenze e di fenomeni.

« Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de
« simples modifications d'un autre être, quand j'établis par-
« tout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leib-
« nitz, et quand toute ma philosophie morale et politique
« repose sur la notion du moi, considéré comme une force
« essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si
« souvent démontré avec Leibnitz et M. de Biran que la
« notion de cause est le fondement de celle de substance,
« pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que
« le moi et le non-moi étant des causes et des forces, sont
« des substances, et si on veut des substances finies, dès
« qu'on cesse de prendre le mot d'être et de substance dans
« la haute acception que j'ai tout à l'heure rappelée [2]? » La nozione di forza e di causa importa due cose, vale a dire una sostanzialità attuosa, e un complesso di proprietà o modi, che le danno una certa determinazione. Il panteista non è impacciato a riconoscere l'uomo e le esistenze mondiali, come

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx, xxi.

forze e come cause; ma egli distingue la sostanzialità loro attiva e recondita dalle modificazioni fenomeniche, riferendo la prima alla sostanza unica, e considerando le seconde, come create o prodotte. Quante volte non abbiamo inteso dire al sig. Cousin che l'animo ed il mondo, per rispetto alla sostanzialità loro, sono il medesimo Ente assoluto? Che non si distinguono da questo e fra loro, se non come semplici fenomeni? Ma io assegno, dic' egli, all'animo umano l'arbitrio, come una sua dote; lo tengo dunque per una sostanza distinta. In primo luogo, ciò non proverebbe altro, che una felice contraddizione dal suo canto; la quale non sarebbe la sola, che si trovi nel suo sistema. Nè egli è il primo filosofo, che si studi di conciliare il libero arbitrio col panteismo, il quale oggi non è equivoco in molti filosofi di Germania; e tuttavia parecchi di essi ammettono la libertà. Pochi sono per buona sorte che abbiamo l'intrepidità logica dello Spinoza, e non rifuggano d'introdurre un fato universale. In secondo luogo io chieggo, se il sig. Cousin sia davvero indeterminista? Lo è certo nelle parole; ma si tratta di sapere, se lo sia in effetto, e coerentemente alla propria dottrina. Ora egli non è indeterminista, riguardo a Dio, come vedremo fra pochi istanti. Resta adunque che lo sia, rispetto all' uomo. Ma come conciliare la libertà umana con quel fatalismo storico, ch'egli stabilisce nella sua Introduzione alla storia della filosofia [1]? Se « la Providence n'a pas seulement permis, « si elle a ordonné (car la nécessité est le caractère propre « et essentiel qui partout la manifeste) que l'humanité eût « un développement régulier [2], » come si possono stimar

[1] Vedi in ispecie la lezione settima e le seguenti.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

libere le azioni degl' individui, onde risulta la storia e il progresso del genere umano? Non ignoro che, giusta i principii del vero teismo, l'indirizzo divino delle nostre operazioni, e il regno della Providenza sulla terra, si accordano perfettamente colla libertà degli uomini. So che il sig. Cousin abbraccia questa sentenza per salvare l'arbitrio umano, e disapprova il parer volgare, che confonde la necessità della storia col fato della natura [1]. Ma ciò che è plausibile, secondo gli ordini del teismo ortodosso, diventa assurdo in quelli del panteismo; imperocchè se Iddio non è libero, (e non è, secondo i panteisti e il sig. Cousin,) come l'uomo può esserlo? L'atto libero essendo un' operazione della sostanza attiva, e la sostanzialità dell' animo umano, giusta i panteisti e il sig. Cousin, essendo la stessa sostanza divina, e la sostanza divina essendo incalzata dalla necessità in tutte le sue operazioni, come mai l'uomo, o qualsivoglia altra creatura, potrà operare liberamente? Si dirà forse che la libertà dell' animo ha radice in esso, come semplice fenomeno? Ma come ciò può stare, se il principio della libertà è quel non so che d'identico e d'invariabile, da cui emerge la personalità nostra, laddove il fenomeno si muta assiduamente? Perciò, se si discorre a filo di logica, seguendo i principii del sig. Cousin, la libertà umana non può essere altro che un'apparenza, come la contingenza generale del mondo; il quale ci par contingente nella sua entità fenomenica, benchè sia una necessaria esplicazione della causa assoluta. Nello stesso modo la volizione umana, essendo sostanzialmente un atto divino, dee essere governata dalla necessità; ma ci sembra libera, quando la disgiungiamo mentalmente dal suo principio, e la consideriamo, come un semplice fenomeno. Non

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

affermo, lo ripeto, che tal sia la mente dell'illustre Autore; ma tali certo sono le conseguenze della sua dottrina, ch'egli non ha sempre dissimulate, come vedremo a suo luogo. Nel resto, qualunque siasi la sua opinione su di ciò, egli è contrario a ogni regola della sana critica il voler giudicare di un sistema complessivo e ontologico da un punto di psicologia, e fare stima di tutta una teorica da un semplice corollario. Dalle cose dette e da quelle che seguiranno si scorge, che il sig. Cousin professa espressamente il panteismo: l'affermare il contrario in virtù di una deduzione stiracchiata, che si fonda in un semplice accessorio, è affatto irragionevole. A questo ragguaglio, non si troverebbe un solo panteista antico, nè moderno; giacchè tutti più o meno si contraddicono, e il non contraddirsi è privilegio di chi professa il vero. Lo stesso Spinoza, che è pure il più rigoroso e logico di tutti i panteisti, ripugna a sè stesso appunto in ciò che concerne la libertà delle azioni umane; il che fu già avvertito da un valente psicologo della età nostra [1].

« Au reste si cette expression de substances finies peut « aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien vo- « lontiers à l'ajouter à celle de phénomènes et de forces, « appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux « éclaircir ou réformer un mot, même sans nécessité, que « de courir le risque de scandaliser un seul de nos sembla- « bles [2]. » Perchè adunque non *ha egli aggiunta* quella locuzione? Perchè non *ha dichiarato o riformato la parola*, di cui si

[1] Jouffroy, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. I, p. 182, 183, 184.

[2] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXI.

tratta? Perchè ha ristampato l'antico testo, senza mutarvi, senza correggervi pure una sillaba? Pretendere che il vizio delle sue dottrine si riduca a qualche parola, è già cosa ridicola : confessare il debito di emendarsi nell' atto stesso che si reitera la colpa commessa, sarebbe un partito ancor più ridevole, se non meritasse più grave biasimo. Quella protesta poi di non volere scandalizzare il prossimo, e quella divota allusione al precetto evangelico, messe innanzi in questo caso, potrebbero far ricordare il protagonista di una celebre commedia del Molière, se il paragone non ci fosse vietato dal nobile animo dell' Autore.

Passiamo al secondo articolo, su cui versa la discolpa del sig. Cousin. « Reste la nécessité de la création. A la réflexion, « je trouve moi-même cette expression assez peu révéren- « cieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la « liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; « mais en la retirant je la dois expliquer [1]. » Anche qui si tratta di una semplice *espressione;* anche qui si afferma di rivocare con magnanima condiscendenza una parola; e anche qui, (ciò che è più curioso,) si ristampa quello, di cui ci si promette l'emendazione, e si ripete sotto gli occhi dello stesso lettore. Imperocchè abbiamo testè veduto che l'Autore, parlando dello Spinoza, e cercando appunto di purgarsi dalla nota di panteismo, replica che *la creazione è necessaria.* Ma via, passiamo su questo modo coerente di procedere, ed esaminiamo se in effetto gli errori del sig. Cousin intorno alla creazione del mondo si riducano a una mera espressione.

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. XXI, XXII.

Notiamo primieramente, che nel sistema del sig. Cousin non si può far quistione di una creazion sostanziale, ma di una semplice creazion di fenomeni. Ciò risulta dall' unità di sostanza, che è il perno del suo sistema, come si è dimostrato. Ed egli lo confessa espressamente : « Dans la *causa-* « *tion*... il y a création d'une détermination intérieure ou « d'un mouvement externe, c'est-à-dire la création de quel- « que chose de phénoménal. Partant de là, qui peut nous « permettre de concevoir légitimement la création de la « substance [1]? »

Notiamo in secondo luogo, che giusta i principii del panteismo, se la creazione sostanziale è impossibile, la creazion fenomenica è necessaria. La libertà, presupponendo il potere di fare il contrario di quello che si fa, importa la contingenza degli effetti che si producono. Perciò, se il mondo è opera di una volontà libera, il mondo dee essere contingente. D'altra parte, la contingenza non può darsi nelle proprietà, e nei modi di una cosa, cioè nei fenomeni, se non appartiene altresì alla sostanzialità di essa; non potendo la natura dei modi e delle apparenze ripugnare a quella della sostanza che gli regge. Ora la sostanza unica e assoluta è necessaria. Dunque il mondo, se non è altro che un complesso di fenomeni, cioè di modificazioni della sostanza assoluta e unica, non può essere contingente. Ma se non è contingente, non può essere l'effetto di un atto libero; quindi la necessità della creazione.

Notiamo in terzo luogo, che se la creazione è necessaria,

[1] *Fragm. phil.*, p. 221, 222.

Iddio non è libero in alcuna maniera. Infatti la libertà divina, come ogni libertà, non può versare ed esercitarsi circa le cose necessarie, ma solo circa le contingenti. Quindi è che Iddio non è libero rispetto alle essenze eterne delle cose, rispetto agli attributi e alle perfezioni della propria natura. La sua libertà non può essere che *ad extra* come dicono gli Scolastici; ora tutte le operazioni di Dio *ad extra* hanno il loro fondamento nella creazione. Ma la creazione non è libera, se Iddio non può creare ciò che gli piace, se è necessitato a creare, se non può creare, o astenersi dal creare, a suo talento. Se Iddio è necessitato a creare il mondo, egli dee crearlo qual è, dee crearlo conforme alle leggi di quella necessità assoluta, da cui dipende la creazione: il variarne l'ordine pure di un atomo gli è impossibile, poichè ripugna al tenore di quella eterna necessità. Ora, se Iddio è necessitato a creare il mondo, e a crearlo qual è, così nel suo complesso, come nelle singole parti, non vi ha più alcun ordine di cose, in cui la sua libertà si possa esercitare, in cui la sua virtù operatrice vada immune dal fato. Veggano i panteisti, come la libertà umana si possa accordare con questo fatalismo divino, e quanto sia ragionevole il concedere alle creature un privilegio che si disdice al Creatore.

Se adunque il sig. Cousin è nel discorrere tanto severo, quanto schietto nell' insegnare il suo panteismo, egli dee 1° negare ogni creazion sostanziale; 2° tenere per necessaria la creazion fenomenica; 3° impugnare la libertà divina. Queste asserzioni sono molto assurde: veggiamo, se nell' illustre Autore prevale in questo caso il buon senso o la buona logica.

« L'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant « que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel « nous les rapportons, nous est également donné sous la « notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; « sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le « monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause « absolue, et son essence est précisément dans sa puissance « créatrice [1]. » Queste parole sono equivoche; imperocchè non s'intende bene, se la divina essenza consista nel potere che Iddio ha di creare, o nell' atto stesso della creazione; vale a dire, se la virtù creatrice sia presa in potenza o in atto. Ma ecco che l'Autore comincia a spiegarci egli stesso il suo pensiero. Facendo il ragguaglio e la critica dei sistemi eleatico e ionico, egli parla così : « Si l'unité de Parménide « est une unité impuissante, et, pour parler le langage de la « science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire « une substance vaine, puisqu'elle est dépourvue de l'attri- « but essentiel qui constitue la substance, de même la plu- « ralité d'Héraclite, son mouvement universel et la diffé- « rence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée « de la substance, l'attribut sans sujet, la force sans base, « la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et l'ap- « parence sans rien à faire paraître. Or, la cause sans sub- « stance, comme la substance sans cause, le mouvement « sans un moteur immobile, comme un centre immobile « sans force motrice, l'identité absolue sans différence, « comme la différence sans identité, l'unité sans pluralité « comme la pluralité sans unité, l'absolu sans relatif et sans « contingent, comme le relatif et le contingent sans quel-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 15.

« que chose d'absolu, c'étaient là deux erreurs contradic-
« toires, deux systèmes exclusifs, qui devaient en se ren-
« contrant sur le théâtre de l'histoire se briser l'un contre
« l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non; rien ne
« se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se transforme
« dans l'histoire comme dans la nature. En effet que suit-il
« de la polémique de l'empirisme ionien, et de l'idéalisme
« éléatique? Il ne suit point que l'unité et la différence
« soient des chimères; mais tout au contraire que la diffé-
« rence et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles
« qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la
« différence, et la différence à l'unité, et par conséquent
« qu'après s'être combattus pour s'éprouver, les deux systè-
« mes opposés n'ont qu'à retrancher les erreurs, c'est-à-dire
« les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient,
« pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties
« d'un même tout, les deux éléments intégrants de la pen-
« sée et des choses, distincts, sans s'exclure, intimement
« liés, sans se confondre [1]. » Questo discorso corrisponde a
quello che abbiamo citato poco dianzi, dove l'illustre Autore
ragiona degli Alessandrini. L'unità e la differenza, cioè
Iddio e il mondo, sono ivi rappresentati, come due termini
relativi e indissolubili, il primo dei quali non può star me-
glio senza il secondo, che il secondo senza il primo. La dif-
ferenza consiste nei fenomeni, e il nesso fra l'unità e la
differenza è riposto nella creazione. Dunque la creazione è
tanto necessaria quanto la divina natura, quanto il nesso
fra l'unità e la differenza, e Iddio è così libero di non creare,
o di creare altrimenti che non crea in effetto, come di

[1] *Nouv. fragm.*, p. 157, 158.

alterare o distruggere la propria essenza. Io non fo, come si vede alcuna violenza al testo, e ne tiro quelle conseguenze, che ne nascono spontaneamente, e che verranno ben tosto esplicate e messe in mostra dal medesimo Autore.

Ciò che può parere oscuro a prima fronte nel passo citato è il contrapposto che vi si fa della sostanza e della causa. Ma questo contrapposto è coerente alla dottrina del sig. Cousin esposta in molti luoghi delle sue opere, ed è una prova novella del suo panteismo. Bisogna sapere ch'egli riduce tutte le idee dello spirito umano a due sole categorie, che dalla sostanza e dalla causa vengono denominate. La prima abbraccia tutte le idee assolute; la seconda tutte le idee relative. Ascoltiamo lui medesimo : « Les deux lois fondamentales de la lo- « gique sont... le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, « le relatif et l'absolu, etc.; en dernière analyse l'idée de « cause et l'idée de substance. Toutes les logiques roulent sur « l'une ou sur l'autre de ces deux idées. Mais il faut les « réunir; il faut concevoir que toute cause suppose une « substance, *un substratum*, une base d'action, comme toute « substance contient nécessairement un principe de déve- « loppement, c'est-à-dire une cause. La substance est le « fond de la cause, comme la cause est la forme de la sub- « stance; la première idée n'est pas la seconde; mais la « seconde est inséparable de la première, comme la pre- « mière de la seconde [1]. » La stessa dottrina è sovente ripetuta dall' illustre Autore, e largamente spiegata nelle sue prime Letture [2]. Si vede adunque che sotto il nome di causa

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.

[2] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier,* leçons 4 et suiv., p. 33 seq.

egli intende, non già la sostanza dotata semplicemente di virtù operativa, ma la stessa azion sostanziale e creatrice col corredo dei fenomeni ch' essa produce, e ne sono inseparabili. « La cause se distingue de l'être, » (cioè dalla sostanza) : « l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond de « toutes les actions. L'action c'est le phénomène, la qualité, « l'accident, le multiple, le particulier, l'individuel, le relatif, le possible, le probable, le contingent, le divers, le « fini ; tout cela se range donc sous la catégorie de cause. « L'être c'est le noumène, comme dit Kant, le sujet, l'unité, « l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'éternel, le semblable, « l'infini ; tout cela appartient à la catégorie de substance [1]. » Perciò ogni qual volta il sig. Cousin ci ripete che la sostanza è necessariamente causa, che Iddio è causa in virtù della propria essenza, ecc., bisogna guardarsi dal pigliare il vocabolo di causa nel senso ordinario della parola, e conforme all' uso dei veri teisti ; ma si dee intendere per esso l'atto sostanziale col complesso dei fenomeni, che ne sono l'effetto. La proposizione : Iddio è sostanza e causa, secondo l'intendimento del nostro scrittore, equivale a questa : Iddio è Iddio e mondo, è *numeno* e fenomeno. Se ora si considerano coll' aiuto di questa chiosa il passo testè citato, e gli altri allegati dianzi, si vede come il sig. Cousin possa dire, che *ogni sostanza contiene di necessità un principio di sviluppo, cioè una causa,* e come egli non si contenti degli Eleatici, i quali o non furono panteisti, o furono certo meno di lui. Il gran torto della filosofia italica, a suo giudizio, è di aver ripudiata o male espressa la necessità della creazione, e di avere

[1] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier,* leçons 4 et suiv., p. 34.

adorato un Dio, che è padrone de' suoi atti e delle sue opere, e non ha mestieri di esse per sussistere e fruire delle proprie perfezioni. Vedesi anche, quanto a torto il nostro Autore ripudii ogni combriccola con Benedetto Spinoza, il quale, collocando la causalità divina nell' azion sostanziale, che produce una catena infinita ed eterna di modi necessari e necessariamente intrecciati fra loro, non disse nè più nè meno del francese filosofo.

Il quale dichiara altrove con termini ancor più efficaci questa necessaria e assoluta connessione di Dio col mondo. « L'unité sans pluralité n'est pas plus réelle, que la plura-« lité sans unité n'est vraie. Une unité absolue, qui ne sort « pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau « accabler de sa grandeur et ravir de son charme mysté-« rieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement « contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport « avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes « nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision « et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation « de s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion et un « piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un « monde sans Dieu; une cause sans effets qui la manifes-« tent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause pre-« mière; une substance qui ne se développerait jamais, ou « un riche développement de phénomènes sans une sub-« stance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement « au visible ou à l'invisible; d'une et d'autre part égale « erreur.... Entre ces deux abîmes, il y a longtemps que le « bon sens du genre humain fait sa route; il y a longtemps « que loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit

« avec une égale certitude à Dieu et au monde [1]. » Si badi che qui l'Autore non afferma già solamente l'esistenza del mondo, e la sua convenienza colle perfezioni divine, di che certo niuno può dubitare; nè dà solo alla creazione una necessità morale, sentenza erronea, che tuttavia si può salvare dalla taccia di panteismo : ma le assegna una necessità assoluta, come quella di Dio stesso. Imperocchè *l'unità non è più reale senza la pluralità, che la pluralità senza l'unità; un Dio senza mondo non è men falso, che un mondo senza Dio.* E perchè? Perchè la sostanza divina ha d'uopo di *svilupparsi*, e *il ricco sviluppo dei fenomeni è sostenuto dalla sostanza* divina. Qual è il panteista, che abbia parlato più chiaro? Che abbia dichiarata più efficacemente la medesimezza di Dio e del mondo, l'impossibilità della creazion sostanziale, la necessità della fenomenica, e il fato ineluttabile, a cui, secondo i dogmi panteistici, soggiace il Creatore?

Altrove nel ricercare i legami della unità colla varietà, il sig. Cousin dice che « toute vraie existence, toute réalité, « est dans l'union de ces deux éléments, quoiqu'essentielle- « ment l'un soit supérieur et antérieur à l'autre. Il faut « qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte « la réalité. La variété manque de réalité sans unité : l'unité « manque de réalité sans variété. » Ma la coesistenza non basta per ispiegare il nesso delle due cose. L'unità è anteriore alla varietà : bisogna passare dall' una all' altra. Or come passare dall' infinito al finito? Il transito pare impossibile. « Une analyse supérieure résout cette contradiction.

[1] *Nouv. fragm.*, p. 72, 73.

« Nous avons identifié aussi tous les premiers termes. » (Qui l'Autore intende di parlare delle idee componenti la sua categoria di sostanza.) « Et quels sont ces premiers « termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, l'unité. Nous « verrons un jour comment l'école d'Élée, en se plaçant « exclusivement dans ce point de vue, à la cime de l'immen- « sité, de l'éternité, de l'être en soi, de la substance infinie, « a défié toutes les autres écoles de pouvoir jamais, en par- « tant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à la multiplicité, « et s'est beaucoup moquée de ceux qui admettaient l'exis- « tence du monde, lequel n'est après tout qu'une grande « multiplicité. L'erreur fondamentale de l'école d'Élée vient « de ce que, dans tous les premiers termes que nous avons « énumérés, elle en avait oublié un qui égale tous les autres « en certitude, et a droit à la même autorité que tous les « autres, savoir : l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité « de l'espace, l'éternité ou l'unité du temps, l'unité des « nombres, l'unité de la perfection, l'idéal de toute beauté, « l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause « aussi, non pas une cause relative, contingente, finie, mais « une cause absolue. Or étant une cause absolue, l'unité, la « substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut « pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en « soi, la substance absolue sans cause, le monde est impos- « sible. Mais si l'être en soi est une cause absolue, la création « n'est pas possible, elle est nécessaire, et le monde ne peut « pas ne pas être........ L'absolu n'est pas l'*absolutum quid* « de la scolastique : c'est la cause absolue qui absolument « crée, absolument se manifeste, et qui en se développant « tombe dans la condition de tout développement, entre dans « la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce

« que vous voyez autour de vous [1]. » La superiorità e anteriorità della sostanza alla causa, accennata nel principio di questo passo, potrebbe fare qualche difficoltà, se l'Autore non fosse sollecito di spianarla. « Nous avons trouvé que dans l'ordre « d'acquisition de nos connaissances l'un supposait l'autre, » (si parla dei due elementi di sostanza e di causa,) « l'un « était inséparable de l'autre. Nous avons trouvé en même « temps, que l'un est antérieur et supérieur à l'autre dans « l'essence. Mais quoique l'un soit antérieur et supérieur « à l'autre, nous avons trouvé qu'une fois qu'ils existent, « l'un manquerait de réalité sans l'autre, et que tous deux « sont nécessaires pour constituer la vie réelle de la raison. « Enfin nous avons trouvé que l'un est le produit de l'au- « tre, et que l'un donné, il y a non-seulement possibilité, « mais nécessité du second. Ce dernier rapport est le rap- « port le plus essentiel de ces deux éléments [2]. » Si tratta dunque di una semplice anteriorità logica e non cronologica; imperocchè come mai il secondo elemento potrebbe essere necessario alla realtà del primo, se non gli fosse coeterno? Quindi è che nella lezione seguente ci s'insegna, che il primo termine, cioè la sostanza « est cause aussi, et cause absolue; « et en tant que cause absolue, il ne peut pas ne point se « développer dans le second terme, savoir : la multiplicité, « le fini, le phénomène, le relatif, l'espace et le temps, etc. « Le résultat de tout ceci est, que les deux termes, ainsi « que le rapport de génération qui tire le second du pre- « mier, et qui par conséquent l'y rapporte sans cesse, sont « les trois éléments intégrants de la raison [3]. » Si avverta di

[1] *Introd. de l'hist. de la phil.,* leçon 4.

[2] *Ibid.,* leçon 4.

[3] *Ibid.,* leçon 5.

passata il vocabolo di *generazione*, il quale, se dall' ordine ideale si traduce al reale, razionalmente noto, veste un senso emanatistico.

A mano a mano che andiamo innanzi, il discorso del sig. Cousin acquista sempre vie meglio di precisione e di luce. Egli non si contenta più di farci conoscere la necessità dell' atto creativo per la connessione apodittica dei due termini della ragione, ma aggiunge che la sostanza assoluta *non può non passare all' atto, non può lasciare di svilupparsi;* che la causa assoluta dee *assolutamente creare, manifestarsi, svolgersi,* cioè in modo assoluto: che *il mondo non può non essere.* Ma in tal caso, che cos' è la creazione? Questa domanda, o dirò meglio obbiezione, si affaccia naturalmente allo spirito del panteista, e l' illustre Autore ha dovuto fermarvisi per un istante. Imperocchè, se non si trovano sostanze finite, e la produzion dei fenomeni è necessaria ed eterna, come può darsi la creazione? Il sig. Cousin spende molte parole a confutare la definizione ordinaria « que créer c'est « tirer du néant; car le néant est une chimère et une « contradiction [1]. » Non mi arresterò a controcriticare la sua critica, che mi par sofistica; perchè ciò non monta al mio presente proposito. Sia pure, che la definizione comune sia cattiva; veggiamo qual è la buona, secondo il nostro filosofo. « Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'a- « près la méthode hypothétique, mais d'après la méthode « que nous avons suivie, d'après cette méthode qui em- « prunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, « par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 5.

« divine? » (Si avverta di passaggio, che il metodo psicologico, trasferito nell' ontologia, come qui si prescrive, diventa assurdo, e riesce a un mero sensismo, e in teologia all' antropomorfismo.) « Créer est une chose très-peu difficile à « concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes « les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous « faisons un acte libre.... Ainsi causer, c'est créer; mais « avec quoi? avec rien? Non, sans doute ; tout au contraire « avec le fond même de notre existence, c'est-à-dire avec « toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, « toute notre activité volontaire, avec notre personnalité. « L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite « encore, et qu'il va faire; il la tire de la puissance qu'il « a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une « création. » L'uomo nell' atto libero non è veramente creatore, perchè opera come causa seconda, e non come causa prima. L'atto libero è una vera creazione fenomenica; ma il vanto di questa creazione non può attribuirsi all' uomo, se non in quanto il suo volere è premosso ad operare liberamente dalla Cagion prima, cioè da Dio. Il considerare adunque la volizione umana come un tipo esatto della creazione, è assurdo. Nè punto più ragionevole è il chiedere *con che cosa* Iddio crei quello che crea; imperocchè, se per *cosa* s'intende *causa,* la causa è Dio stesso; se per *cosa,* s'intende una *materia,* di cui l'artefice si valga per fare il suo lavoro, ogni materia viene esclusa dalla stessa idea di creazione. Il che appunto si accenna espressamente dalla volgare metafora di *crear dal nulla,* censurata a torto dall' Autore. Quando egli afferma, che noi facciam l'atto libero *avec le fond même de notre existence,* dovrebbe aggiungere che ciò avviene, perchè noi non siamo propriamente creatori. Ma Iddio,

che è creatore a rigor di termini, non fa nulla di fuori *avec le fond* della sua propria esistenza, perchè non ha d'uopo di alcuna materia intrinseca od estrinseca per crear ciò che vuole. Seguitiamo.

« La création divine est de la même nature. » Ciò vuol dire che non è creazione. « Dieu, s'il est une cause, peut « créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas « créer. » Dunque la creazione è necessaria, e Iddio non è libero. Ma se la creazione divina ha la *stessa natura* che la creazione umana, se questa è il tipo di quella, e se la creazion divina non è libera, ma fatale, qual sarà la sorte della creazione umana, e quindi dell' arbitrio nostro? Dobbiam fare Iddio libero, perchè l'uomo crea liberamente, o considerare la libertà umana come un' illusoria apparenza, perchè Iddio non è libero? Che imbroglio è questo? E come districarlo? Se si guarda alle parole, possiam pigliare fra i due partiti quello che ci torna più a grado; ma se si ha l'occhio ai principii del sig. Cousin, a tutto il corpo della sua dottrina, e alle sue dichiarazioni più inculcate ed espresse, la seconda sentenza è la sola plausibile. « Dieu, s'il est une cause, peut « créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas « créer; et en créant l'univers il ne le tire pas du néant, il le « tire de lui-même, de cette puissance de causation et de « création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons « une portion; et toute la différence de notre création à « celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, « la différence de la cause absolue à une cause relative. Je « crée, car je cause, je produis un effet;....... mes créa- « tions comme ma force créatrice, sont relatives, contin- « gentes, bornées; mais enfin ce sont des créations, et là est

« le type de la conception de la création divine. » Eccoci sempre nell'antropomorfismo. Come dianzi l'Autore ha detto, che noi produciam l'atto libero *avec le fond même de notre existence*, qui afferma dell' universo, che Dio *le tire de lui-même*. Gli emanatisti indiani non parlano meglio. « Dieu crée « donc : il crée en vertu de sa puissance créatrice; il tire « le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui qui est « l'existence absolue. Son caractère éminent étant une force « créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il « suit, non que la création est possible, mais qu'elle est né- « cessaire; il suit que Dieu créant sans cesse et infiniment, « la création est inépuisable et se maintient constamment. Il « y a plus : Dieu crée avec lui-même; donc il crée avec tous « les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent « nécessairement dans ses créations...... Voilà, messieurs, « l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui « qui le crée [1]. »

Chieggo scusa al lettore, se gli pare che accumuli troppe citazioni; ma io mi credo in debito di farlo, per ben chiarire l' intenzione della dottrina, che ho tolto ad esporre. Potrei del resto citare anche più, se volessi; ma mi ristringo ai luoghi più calzanti e definitivi. Gli allegati bastano, credo, a determinare il vero e genuino significato della sentenza dell'illustre Autore sulla necessità della creazione. Ma egli ha promesso di spiegarci questa frase in senso ortodosso; ed è ormai tempo che porgiamo orecchio alla sua spiegazione. Se questa chiosa medesima confermasse la nostra chiosa, non ci dovrà increscere di fare una piccola giunta al nostro ragionamento.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

« Elle » (cioè la frase : *necessità della creazione*) « ne couvre « aucun mystère de fatalisme : elle exprime une idée qui se « trouve partout, dans les plus saints docteurs, comme dans « les plus grands philosophes. » L'esordio è ben promettente. Ma qual è quest'idea? Eccola. « Dieu, comme l'homme, n'agit « et ne peut agir que conformément à sa nature, et sa liberté « même est relative à son essence. « Se queste parole si vogliono intendere sanamente, esse significano che Iddio non può far nulla, che ripugni a'suoi attributi. Ma fra gl' infiniti possibili contingenti, che sono conformi a'suoi attributi, senza che abbiano una connessione necessaria con essi, Iddio può scegliere quelli che vuole; può creare e non creare; altrimenti non sarebbero contingenti. « Or, en Dieu « surtout la force est adéquate à la substance, et la force « divine est toujours en acte. » La virtù divina è sempre in atto, perchè Iddio è *un atto puro,* secondo la bella espressione di Aristotile e delle Scuole che io ripeto volentieri. senza temere la schifiltà del secolo; ma quest' atto divino, che costituisce la divina essenza e le è intrinseco, non ha alcun vincolo assoluto colla creazione. Quest'atto certamente si riferisce eziandio al creato, se Iddio ab eterno ha decretata la creazione; ma Iddio, come libero, poteva voler creare o non creare; poteva creare in questo o in quel modo; e qualunque sia il suo decreto, l'atto interno e costitutivo della divina essenza è uno, immutabile, identico a sè stesso : la diversità non riguarda che il termine estrinseco, cioè il creare o il non creare, il creare in questa maniera o in quell' altra. Non bisogna confondere l'atto interno e divino col suo termine esteriore. « Dieu est donc essentiellement actif et « créateur. » Ecco la confusione. Iddio è certo essenzialmente attivo in sè stesso, ma non al di fuori, e perciò non è

essenzialmente creatore, perchè il termine dell'atto creativo è estrinseco e non intrinseco alla natura divina. Non si può affermare il contrario, senza cadere negli assurdi più gravi, senza negar la contingenza delle cose create, la libertà divina, la moltiplicità delle sostanze finite. Dico questo, perchè se altri chiamasse questo discorso un' astruseria scolastica, mostrerebbe di non conoscere i primi elementi delle scienze razionali. « Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et « de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une « puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas « créer, comme une puissance essentiellement intelligente « n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une puissance « essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse « et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose. « Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'im- « puter le fatalisme universel [1]. » Non te l'ho detto, caro lettore, che il sig. Cousin nel discolparsi avrebbe corroborata la nostra accusa? Noi dobbiamo adunque sapergli grado della sua apologia. Imperocchè non solamente egli ripete con questa occasione e conferma ne'termini più solenni l'errore, di cui si vorrebbe giustificare, ma ci fa penetrar vie meglio nei secreti del suo pensiero, e conoscere le cagioni del suo traviamento. Si vede chiaro ch' egli pareggia le relazioni di Dio verso il creato a quelle di esso Dio verso i suoi attributi. Nello stesso modo che Iddio, creando, non può far nulla che contraddica alle sue immutabili perfezioni, e sia indegno di lui, così egli non può astenersi dal creare, non può scegliere a suo talento fra gl' infiniti modi possibili della creazione. La necessità è pari dai due lati; e siccome nel primo caso è somma e

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII.

assoluta, non può essere nell'altro men grande, o più ripugnabile. Tanto è necessario a Dio il creare il mondo, e il crearlo come lo ha creato, quanto gli è necessario l'esser buono e sapiente, quanto gli è impossibile l'alterare le proprie perfezioni o il distruggere la propria natura. Insomma il sig. Cousin dà lo stesso valore alle attinenze estrinseche e intrinseche dell' Ente assoluto, e non ammette alcun divario fra il modo, con cui il volere divino si replica sovra sè stesso, cioè sulla divina essenza, e il modo, con cui si applica ai possibili contingenti, nell'atto di crearli. Ma come mai il valente filosofo ha potuto confondere insieme cose sì discrepanti? Come non ha avvisato che a tal effetto, bisogna unire nella stessa categoria elementi disparatissimi, quali sono la necessità e la contingenza, il relativo e l'assoluto? Qual è il principio di uno sbaglio così enorme? La risposta è facile : il panteismo. Secondo i dogmi del quale, essendovi una sostanza unica, la distinzione fra le attinenze intrinseche e estrinseche di Dio non ha fondamento : ogni cosa è un attributo divino; ogni fenomeno succede in Dio, e fa parte integrale della sua natura. Il Dio de' panteisti ha verso il mondo i medesimi obblighi che verso sè stesso. perchè il mondo in sostanza è esso Dio; la creazione è necessaria, anzi a rigor di termini è impossibile, perchè se Iddio creasse il mondo, sarebbe autore di sè medesimo. Egli può al più generare il mondo ab eterno, come, secondo il dogma cristiano, il Padre genera il Verbo; ma non può crearlo. Ecco in che guisa i cavilli, a cui si appoggia la necessità della creazione, traggano la loro forza dal postulato panteistico.

Fermiamoci per un instante a considerare il processo te-

nuto dall'illustre Autore. Egli riduce in prima tutte le sue colpe ad un piccolo neo, cioè ad un' espressione impropria, che si propone di spiegare. *Essa non cela alcun mistero di fatalismo,* dic'egli , e una prova si è, che l'idea espressa *si trova ne' filosofi più grandi, e ne' più santi dottori.* Or qual è questa idea? Che Iddio è tanto necessitato a creare, quanto ad esser buono e sapiente; che il mondo è necessario nè più nè meno delle perfezioni e dell' essenza divina. Stabilita questa bagattella, che come ciascun vede, è l'opinione *dei filosofi più grandi e dei più santi dottori*, egli aggiunge : *la parola necessità non significa altra cosa.* Sapevamcelo. *Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel.* Ma che cos'è il fatalismo universale se non è cotesto? Si può egli far una professione di fatalismo più schietta, più precisa, più rigorosa di quella che vien fatta dall' Autore ivi medesimo, dove vuol provare che non è fatalista? Forse l'avere il sig. Cousin per fatalista, quando egli si dichiara per tale anche dove vuol mostrare il contrario, è più *inconcevable,* che il vedere questo filosofo fare a fidanza così largamente colla indulgenza, o vogliam dire, colla semplicità dei lettori?

Ma il nostro Autore s'infiamma e mette mano all'eloquenza; quasi che le figure rettoriche potessero prevalere contro l'evidenza delle ragioni. « Quoi! » esclama egli, « parce que je rapporte l'action de Dieu à sa substance « même, je considère cette action comme aveugle et fatale! » No, signor Cousin, niuno è sì sciocco da negarvi che l'*azione di Dio si riferisca alla sostanza* divina, in quanto questa sostanza è la causa prima liberamente creatrice. Ma ogni buon filosofo vi nega che *l'azione di Dio si riferisca alla sostanza,* se consi-

derate questa relazione, come una emanazion necessaria dell' effetto dalla cagione, se ammettete una sostanza unica. se fate il termine dell'azione identico all'azione stessa, se impugnate la sostanzialità propria delle cose create, se asserite che queste siano meri fenomeni retti dalla sostanza assoluta. Ora che tal sia la vostra dottrina, risulta apertamente dal discorso fatto finora. « Quoi, il y a de l'impiété à mettre un « attribut de Dieu, la liberté, en harmonie avec tous ses « autres attributs et avec la nature divine elle-même! » Qui non si tratta di accordare la libertà divina colle altre perfezioni di Dio e colla sua natura, ma di vedere, se Iddio è libero, secondo i vostri principii. Ciò che vi si imputa, non è già di dare a Dio una libertà buona e sapiente, che sarebbe empietà il negare, ma di torgli ogni libertà. Secondo la filosofia ortodossa, Iddio è libero, senza detrimento delle altre sue perfezioni, perchè il creare e il non creare, il prescegliere questo o quello fra gl'infiniti ordini possibili, (notate bene che non dico fra i disordini,) è ugualmente degno della sua bontà e della sua sapienza. Secondo voi all'incontro, Iddio è *essenzialmente creatore,* e non può sovrassedere dalla creazione più di quello che possa mutare la propria essenza; secondo voi, ciò che Iddio fa è così necessariamente connesso colla natura de'suoi attributi, che non potrebbe fare il contrario. Or come, a tal ragguaglio, Iddio può esser libero? E con qual diritto potete vantarvi di *mettere in armonia la libertà cogli altri attributi e colla natura divina,* se al parer vostro la libertà divina è una chimera? « Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent « à soumettre tous les attributs de Dieu à un seul, de sorte « que partout où les grands maitres ont écrit : les lois éter- « nelles de la justice divine, il faudra mettre : les décrets « arbitraires de Dieu; partout où ils ont écrit : il convenait

« à la nature de Dieu, à sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir
« de telle ou telle manière, il faudra mettre que cela ne
« convenait ni ne disconvenait à sa nature, mais qu'il lui
« a plu arbitrairement de faire ainsi! C'est la doctrine de
« Hobbes sur la législation humaine transportée à la législa-
« tion divine. Il y a plus de deux mille ans, Platon fou-
« droyait déjà cette doctrine et la poussait dans l'*Euthyphron*
« aux absurdités les plus impies. Saint Thomas la combattit,
« dès qu'elle reparut dans l'Europe chrétienne, et on pouvait
« croire qu'elle avait péri sous les conséquences qu'en avait
« tirées l'intrépide logique d'Okkam [1]. » Sia detto con vostra sopportazione, sig Cousin, voi uscite del seminato, o ci scambiate le carte in mano. Voi confondete insieme tre quistioni differentissime, e dopo averle confuse, applicate ad una di esse le ragioni, che non sono plausibili se non rispetto alle due altre. Quando si discorre della libertà divina, si possono domandare tre cose. 1° Se Iddio sia libero in ciò che concerne la sua natura e i suoi attributi; cioè se possa alterare la propria essenza, o detrarre comecchessia alle proprie perfezioni? 2° Se Iddio sia libero riguardo alle essenze eterne delle cose, e possa mutarle da quel che sono in sè medesime; e quindi se possa alterare le verità matematiche, morali, metafisiche, e porre le cose esistenti in contraddizione colle possibili? 3° Se Iddio sia libero rispetto alle cose contingenti, cioè se possa crearle e non crearle a suo talento, se possa scegliere a suo arbitrio gli effetti della creazione, quando essi non contraddicano alle essenze eterne delle cose, nè alla divina natura, nè ai divini attributi? Di questi tre punti il solo che sia in controversia fra i cattolici e il sig. Cousin, si

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII, XXIII.

è l'ultimo; poichè riguardo agli altri due siamo d'accordo. Or che dice il sig. Cousin intorno al terzo punto? Che Iddio non è più libero di creare o non creare, e di determinare gli effetti della sua creazione, che di mutare le essenze eterne e sè stesso. Qual è l'obbiezione fatta dai cattolici a questa dottrina? Che per essa si nega affatto la libertà divina, e s'introduce un fatalismo divino, che dee riuscire al fatalismo universale. Il sig. Cousin s'indegna di questa accusa, e si accinge a rispondervi. Ma in che modo? Forse provando che si son male interpretate le sue parole, e ch'egli ammette l'arbitrio divino nell'ordine delle cose contingenti? Non già; ma accusando i suoi oppositori di esagerare la libertà di Dio e di estenderla dalle cose contingenti alle cose necessarie. Vedi che bel modo di raziocinare è cotesto! In vece di difendersi, come reo, l'illustre filosofo si fa attore; e di che sorta! I Cattolici lo incolpano di fare la creazion necessaria; ed egli risponde loro dicendo, che questa è una calunnia, perchè *une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer.* I Cattolici lo accusano di torre a Dio la libertà negli ordini contingenti; ed egli risponde ciò essere falsissimo, perchè i suoi avversari estendono la libertà divina agli ordini necessarii. E ancorchè ciò fosse vero, e altri errasse su questo punto, sarebbe forse men certo che il sig. Cousin, negando a Dio l'arbitrio nelle cose contingenti, annulla affatto la libertà divina? Ma qual è il critico ortodosso del sig. Cousin, che professi la dottrina dell'Hobbes, la dottrina condannata e combattuta da Platone e da san Tommaso? Che affermi la libertà di Dio consistere nel poter alterare le proprie perfezioni o le essenze eterne delle cose, nell'esercitare sulle cose contingenti il suo potere in modo ripugnante a esse essenze, e ad esse perfezioni di-

vine? Tanto è lungi che i difensori della libertà divina ed umana possano abbracciare una dottrina così detestabile, ch' essa è anzi affatto contraria a quella che professano. Imperocchè giova il notare che l'Hobbes, lo Spinoza, e tutti gli altri sofisti, che impugnarono l'immutabilità del vero morale, furono fatalisti. E il sig. Cousin, che è panteista e fatalista, almeno per rispetto a Dio, dovrebbe pur essere immoralista, se fosse coerente ai principii del suo sistema. Ma mi affretto di soggiungere, ch'egli su questo punto ripudia espressamente le conseguenze della sua teorica; e che il retto senso e l'indole generosa dell'uomo è in lui più forte, che la logica del filosofo. Secondo la quale, è impossibile il conciliare la moralità col panteismo; imperocchè se la sostanzialità dei fenomeni è la stessa sostanza divina, il male si dee riferire a Dio, come a suo principio; e in tal caso non v'ha più alcun divario assoluto fra il bene e il male, e tutto ciò che succede, l'ingiustizia come la giustizia, essendo opera divina, è assolutamente bene; dottrina, che è appunto quella di Benedetto Spinoza. All'incontro chi ammette la libertà è costretto di riconoscere una legge morale immutabile; perchè l'arbitrio suppone apoditticamente una regola eterna, che ne circoscriva l'esercizio. Per l'arbitrio divino, come per l'umano, questa regola è lo stesso Dio; cioè la perfezione della sua natura, e della sua mente, che comprende le essenze eterne e incommutabili delle cose. Se però Iddio potesse contrastare a questo doppio ordine, non che esser libero, lascerebbe d'esser Dio e distruggerebbe sè stesso. Insomma, chi ammette la libertà nel giro delle cose contingenti, non può allargarla alle necessarie; essendo l'immutabilità di queste la base della contingenza di quelle, e dell'arbitrio che su di esse si esercita.

« Mais allons à la racine du mal, à savoir, une théorie in-
« complète et vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la
« puissance de la psychologie. Toute erreur psychologique
« entraîne avec elle les plus graves erreurs; et pour s'être
« trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite
« presque nécessairement sur la liberté de Dieu. » L'errore
in psicologia può nuocere all' ontologia; perchè tutte le
verità legano insieme. Non se ne dee però inferire, che la
verità psicologica basti a conoscere l'ontologica; e che il
psicologismo non sia intrinsecamente vizioso. Troppo spesso
le induzioni psicologiche hanno viziato l'ontologia, e il solo
sig. Cousin, che è un difensore così ardente del psicolo-
gismo, potrebbe somministrarcene più di un esempio. Ma
questo punto di filosofia è estrinseco al tema diretto di
queste considerazioni. « Je crois avoir prouvé ailleurs, sans
« vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le
« libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre, c'est la volonté
« avec l'appareil de la délibération entre des partis divers
« et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de
« la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a
« l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore
« vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cor-
« tége des phénomènes qui l'environnent que paraît plus
« énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée.
« Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'au-
« tant plus grande, qu'elle paraît moins aux yeux d'une
« observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de
« d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas
« était-il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec une entière
« liberté? Le saint qui, après le long et douloureux exercice
« de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature

« les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le « plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des « contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté « qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous, « au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un « instrument passif et aveugle de la grâce, comme l'ont « voulu mal à propos, par une interprétation excessive de « la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il « reste libre encore; et loin de s'être évanouie, sa liberté « en s'épurant s'est élevée et agrandie; de la forme humaine « de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la « spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien « qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que « souvent dans le rapide élan de son action inspirée elle « s'échappe à elle-même, et laisse à peine une trace dans les « profondeurs de la conscience. » Non sarebbe difficile il provare che questa distinzione fra la libertà spontanea e riflessa è fondata in aria; che la libertà umana è sempre riflessa, e quindi preceduta da deliberazione; che se talvolta pare il contrario, ciò succede, perchè la deliberazione è così pronta e istantanea, che l'uomo non se ne ricorda; che la deliberazione è differente dall' esitazione e dalla pugna, e che l'una può stare senza l'altra; che il santo, di cui ivi si parla, opera tuttavia deliberatamente, benchè non abbia più da combattere, secondo l'ipotesi, contro le cattive inclinazioni; che infine l'attività spontanea, se non importa alcuna deliberazione, dee rimuovere eziandio la cognizione di poter fare il contrario di quello che si fa, e quindi escludere l'arbitrio, per cui l'uomo è immune non pure da coazione e da violenza, ma da ogni necessità intrinseca al proprio animo. Siccome però il dimostrare tutti questi capi

vorrebbe un lungo discorso, nè si ricerca al mio proposito, me ne passerò; e supponendo che la distinzione sia vera, veggiamo il costrutto che l'Autore ne cava per salvare la libertà divina. « Transportons cette exacte psychologie dans « la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse, que « la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de « Dieu. » Ancorchè la psicologia del sig. Cousin fosse esatta, che non è, non si potrebbe trasferire nell' ontologia divina; perchè tra le facoltà dell' uomo e le perfezioni divine può correre qualche analogia, ma non mai una perfetta similitudine. Se si discorre altrimenti, si cade nell' antropomorfismo. Il concetto che noi possiamo formarci della libertà di Dio è negativo e non positivo, generico e non ispecifico; laonde non si può trasportare in esso la forma speciale della libertà umana, qualunque siano gli stati che si vogliano in essa supporre. « Oui, certes, Dieu est libre; car, entre au« tres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la « cause première que dans un de ses effets, l'humanité; « Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre « double nature, et faite pour lutter contre la passion et « l'erreur et engendrer péniblement la vertu et notre « science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa « divine nature, c'est-à-dire illimitée, infinie, ne connais« sant aucun obstacle. » Io vo più innanzi del sig. Cousin, e non rimuovo solamente da Dio, quella libertà che è accompagnata dalla sospensione fra il bene e il male, dal conflitto fra la ragione e il senso, e simili imperfezioni; ma ogni qualunque deliberazione; poichè sarei impacciato a conciliare il menomo atto deliberativo colla perfezione assoluta della divina natura, e il menomo discorso colla immanenza della sua eternità. Non pertanto io non dico che la essenza

della libertà divina consista semplicemente nell' essere *illimitata,* e priva di *ogni ostacolo;* imperocchè queste due cose non compongono ancora l' arbitrio, che importa l' esenzione non solo da ogni limite ed ostacolo, ma da ogni fatalità intrinseca alla natura dell' ente che lo possiede. « La « spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le christia-« nisme appelle la liberté des enfants de Dieu, n'est encore « qu'une ombre de la liberté de leur père. Entre le juste et « l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son « contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vou-« loir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu pren-« dre ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette sup-« position seule est impie [1]. » Bisognerebbe esser pio e savio come Alfonso decimo, per dire che Iddio è libero, perchè può scegliere *fra il giusto e l' ingiusto, fra il bene e il male, fra la ragione e il suo contrario, e appigliarsi al partito peggiore.* Ma tutto questo discorso mostra, in che non può consistere la libertà divina; non dichiara, se essa abbia luogo, se trovi materia, in cui esercitarsi. Mostra che Dio non può avere una libertà difettuosa; ma non decide, se una libertà perfetta convenga alla divina natura. Per ben comprendere qual sia la mente dell' illustre Autore su questo proposito, ci è d'uopo ricorrere a quei luoghi, dove espone la teorica della libertà umana, e segnatamente di quella sua forma, ch' egli chiama spontanea, la quale essendo al parer suo una copia della libertà divina, potrà darci un concetto sufficiente di essa.

L'Autore descrive in vari luoghi delle sue opere il divario

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. XXIII, XXIV, XXV, XXVI.

che corre fra l'attività spontanea e l'attività riflessa dello spirito umano: questo è uno dei punti prediletti della sua teorica, al qual ricorre a ogni poco, fermandovisi con una certa compiacenza. Egli è vero che l'esposizione che ne fa non è sempre la stessa, e che ci si trovano differenze notabili; ma se ben si guarda, esse si possono conciliare, e non è difficile il farlo, conferendo questo punto speciale coi principii generici della dottrina, a cui appartiene. Per evitare una soverchia lunghezza io mi ristringerò a citare due soli di tali luoghi, scegliendo quelli che mi paiono più precisi e più acconci a farci penetrare nella mente dell' illustre scrittore.

« Le premier acte réfléchi n'est pas le fait primitif........
« La réflexion ou la liberté est sans doute le plus haut degré
« de la vie intellectuelle; la libre réflexion constitue seule
« notre véritable existence personnelle; ce n'est que par la
« libre réflexion que nous nous appartenons à nous-mêmes,
« car c'est par elle seule que nous nous posons nous-mêmes;
« mais avant de nous poser, nous nous trouvons; avant de
« vouloir apercevoir, nous apercevons; avant d'agir libre-
« ment, nous agissons spontanément. L'action libre suppose
« la connaissance plus ou moins nette du résultat qu'on
« veut obtenir. Dans ce cas la liberté ne peut être le fait
« primitif. Le mot liberté peut se prendre dans deux sens
« différents. Un acte libre peut se dire de celui qu'un être
« produit parce qu'il a voulu le produire; parce que se le
« représentant d'abord, sachant par expérience qu'il peut le
« produire, il lui a plu vouloir exercer, relativement à cet
« acte conçu d'avance, la puissance productive dont il se
« sait doué. Telle est la liberté proprement dite ou la volonté.

« Un être est encore appelé libre, lorsque le principe de ses
« actes est en lui-même, et non dans un autre être, lorsque
« l'acte qu'il produit est le développement d'une force qui
« lui appartient, et qui n'agit que par ses propres lois. Par
« exemple, lorsqu'une force extérieure pousse mon bras à
« mon insu ou malgré moi, ce mouvement de mon bras ne
« m'appartient pas; et si l'on veut appeler ce mouvement un
« acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens; le mou-
« vement de mon bras tombe alors sous les lois de la méca-
« nique extérieure: ce n'est point par mes propres lois
« individuelles que j'agis, ce n'est pas moi qui agis, c'est
« l'univers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une
« affection organique, l'esprit entre d'abord en exercice par
« son énergie native, et produit un acte quelconque, je puis
« dire que l'esprit est libre en tant que l'affection organique
« est l'occasion extérieure et non le principe de son action,
« dont la raison est la puissance naturelle de l'esprit. C'est
« dans ce sens et non dans l'autre que toute action de l'es-
« prit peut être appelée libre; mais si, confondant les deux
« sens du mot liberté, confondant deux faits très-distincts,
« on soutient que l'esprit est toujours libre de la liberté
« réfléchie, la réflexion supposant nécessairement une opé-
« ration antérieure, il faut accorder que cette opération est
« réfléchie ou qu'elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, voilà
« l'acte non réfléchi que l'on veut éviter; et si elle est
« réfléchie, elle en présuppose une autre, laquelle, si
« on la suppose réfléchie, en suppose encore une autre
« toujours réfléchie; et nous voilà dans un cercle inso-
« luble[1]. »

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 359, 360, 361.

Su questo passo io ragiono così: se l'attività riflessa è *la sola, che costituisce la nostra vera esistenza personale;* se è la sola, per cui *noi apparteneghiamo a noi* stessi; se è la sola, che possegga *la conoscenza più o meno schietta del risultato che si vuol ottenere;* se tutte queste condizioni dell' attività riflessa non si possono in alcun modo trovare nella spontanea, che la precede; se l'attività spontanea si può solo dir libera, in quanto *è lo sviluppo di una forza che le appartiene e opera in virtù delle proprie leggi;* ne segue che l'attività spontanea non è libera nel senso volgare della parola; ovvero ch' ella è unicamente libera *a coactione,* come parlano le Scuole, e non *a necessitate.* Perciò, se l'Autore le dà tuttavia il nome di libera, lo fa per indicare che il fato determinativo di essa procede dalla forza medesima, in cui l'attività risiede, e non da cagione estrinseca, che la costringa o necessiti in modo veruno. Questo senso, che il sig. Cousin dà alla parola libertà, non dee uscir di mente al lettore. Ora applicando questa idea della libertà spontanea dell' uomo all' Ente assoluto, che ne consèguita? Che Iddio è governato inesorabilmente in tutte le sue operazioni dalla necessità della propria natura, e che egli non è pur dotato di una personalità reale. Tal è adunque la libertà che l'illustre Autore concede alla divina natura; libertà identica a quella che anche lo Spinoza largiva al suo Dio. Questa dottrina è veramente spaventevole; ma non si può negare ch' ella non consuoni a capello coi canoni del panteismo.

Il secondo passo che ho promesso di riferire è ancor più calzante, e contiene le stesse idee, ma più particolarizzate: « Concevoir un but, délibérer emporte l'idée de réflexion. « La réflexion est donc la condition de tout acte volontaire,

« si tout acte volontaire suppose une prédétermination de
« son objet et une délibération...... Mais une opération ré-
« fléchie peut-elle être une opération primitive? Vouloir
« c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si
« on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, et
« choisir en faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce
« choix, de cette décision précédée de délibération et de
« prédétermination est la volition, effet immédiat de l'acti-
« vité personnelle; mais pour se résoudre et agir ainsi, il
« fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir, il fallait
« antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans
« délibération, ni prédétermination, c'est-à-dire, sans ré-
« flexion. L'opération antérieure à la réflexion est la sponta-
« néité. C'est un fait que même aujourd'hui nous agissons
« souvent sans avoir délibéré, et que la perception ration-
« nelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité
« personnelle entre aussi spontanément en exercice, et se
« résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais
« par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la ré-
« flexion et souvent meilleure qu'elle. Le *qu'il mourût!* du
« vieil Horace, le *à moi, Auvergne!* du brave d'Assas, ne sont
« pas des élans aveugles, et par conséquent dépourvus de
« moralité; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à
« la réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène
« de l'activité spontanée est donc tout aussi réel que celui
« de l'activité volontaire [1]. » L'attività riflessa è dunque
quella che *concepisce uno scopo, predetermina il suo oggetto, opera volontariamente, ha la coscienza di potersi risolvere, delibera ed elegge*. Tutte queste doti sono proprie dell' attività

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 66, 67.

riflessa o volontaria, e si debbono perciò rimuovere dalla spontanea, conforme alla sentenza espressa nel passo dianzi allegato.

Discorse alcune cose, che non c'importano, sull' oscurità propria dell' atto spontaneo, l' Autore così prosegue: « La « réflexion en principe et en fait suppose et suit la sponta- « néité; mais comme il ne peut y avoir rien de plus dans le « réflexif que dans le spontané, tout ce que nous avons dit « de l'un s'applique à l'autre, et quoique la spontanéité ne « soit accompagnée ni de prédétermination ni de délibéra- « tion, elle n'est pas moins comme la volonté une puissance « réelle d'action et par conséquent une cause productrice et « par conséquent personnelle. La spontanéité contient donc « tout ce que contient la volonté, et elle le contient anté- « rieurement à elle, sous une forme moins déterminée, mais « plus pure, ce qui élève encore la source immédiate de la « causalité et du moi. » Se ragguagliamo queste parole coll' altro squarcio dei Frammenti già riferito, ci troviamo alcune contraddizioni, almeno apparenti. Conciossiachè in quello ci s'insegnava che la libertà propriamente detta, la libertà *a necessitate*, nell' atto spontaneo non si rinviene; ora ci si afferma che tutte le doti dell' attività riflessa si trovano già prima nella spontanea. Come va questa faccenda? Dobbiam dire che l'attività riflessa è fatale come la spontanea, o che questa è libera come quella? Altra ripugnanza: l'attività spontanea è destituita di *vera personalità,* secondo il primo passo; secondo l'altro, è dotata di personal sussistenza. Insomma la prima citazione ci rappresenta la spontaneità, come impersonale e fatale; la seconda ce la mostra personale e libera. Se ricorriamo ai principii panteistici, non v'ha alcun dubbio che la

prima citazione sia la più autorevole, essendo la sola che sia loro conforme. Imperocchè, se v'ha una sostanza unica, a lei, come ad unico e immediato principio, si debbono riferire tutte le operazioni dell' uomo, che conseguentemente non possono essere personali, nè libere. Ma in tal caso riman tuttavia a vedere, se si può levar via la contraddizione fra' due luoghi; giacchè la sana critica prescrive che non si ammetta ripugnanza fra le idee di un Autore, se non quando è impossibile il rimuoverla con qualche ovvia interpretazione. Ora il solo modo, con cui si possa comporre il presente divario, consiste nel dire che disdicendo all' attività umana la personalità e la libertà, il sig. Cousin parli di una personalità e libertà sostanziale e reale; e che concedendole, discorra di una personalità e libertà fenomenica, cioè apparente. Secondo questa spiegazione, non correrebbe più alcun divario fondamentale fra le due attività; entrambe sarebbero personali e libere in sembianza, impersonali e necessitate in effetto. E così si verificherebbe ciò che abbiamo dianzi conghietturato, che l'illustre Autore dà all' uomo stesso solo una larva di libertà, e che il suo fatalismo è veramente universale. Che se in altri luoghi, come verbigrazia nella confutazione del Locke, egli sembra riconoscere nell' uomo una libertà verace; ciò non rileva gran fatto, perchè ivi egli ventila la quistione da un punto di vista meramente psicologico; e i dati psicologici non han valore, se non in quanto vengono determinati e confermati dai principii ontologici; giacchè l'ontologia è la scienza delle realtà, e la psicologia s'intromette di meri fenomeni. La chiosa poi che qui rechiamo in mezzo, oltre al pregio di essere la sola che consuoni all' ontologia dell' Autore, e ai dogmi di ogni panteismo, è appoggiata al progresso del

discorso, che abbiam preso ad esaminare. Continuiamo a leggere.

« Le moi est déjà avec la puissance productrice, qui le
« caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet
« éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même.
« On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité et que
« dans la réflexion il se constitue. Le moi, dit Fichte, se
« pose lui-même dans une détermination volontaire. Ce
« point de vue est celui de la réflexion...... Avant la
« réflexion et le fait à la description duquel Fichte a pour
« jamais attaché son nom, est une opération dans laquelle
« le moi se trouve sans s'être cherché, se pose si l'on veut,
« mais sans avoir voulu se poser, par la seule vertu et
« l'énergie propre de l'activité qu'il reconnait lui-même en la
« manifestant, mais sans l'avoir connue d'avance; car l'acti-
« vité ne se révèle à elle-même que par ses actes, et le pre-
« mier a dû être l'effet d'une puissance qui jusque-là s'était
« ignorée elle-même. » L'atto spontaneo è dunque l'effetto di una forza energica, destituita di coscienza e quindi di personalità. La cognizione di sè e la personalità vengono dopo l'atto spontaneo, e non lo precedono; non ne sono la causa o la condizione, ma l'effetto. Ora se nell' atto riflesso non v'ha nulla di reale, che non si trovi già nell' atto spontaneo, ne segue che la coscienza e la personalità sono meri fenomeni.

« Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que
« par ses actes, qui se trouve et s'aperçoit dans la sponta-
« néité, se retrouve et se réfléchit dans la volonté? Sponta-
« nés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de

« commun, qu'ils se rapportent immédiatement à une cause « qui a son point de départ uniquement en elle-même, c'est-« à-dire qu'ils sont libres; telle est la notion propre de la « liberté. » *Se la nozione propria della libertà* non importa altro, ella non esclude la necessità intrinseca dell' operante, ma solo la violenza esteriore. Un agente sarà dunque essenzialmente libero, benchè necessitato dalle leggi della propria natura, quando non dipenda da altri, che da sè, quando non sia fatta forza alla sua facoltà operativa. Ecco finalmente in che consiste l'indeterminismo del sig. Cousin. La libertà umana, sotto ogni sua forma, e quindi la divina, non rimuovono altro realmente che la violenza esteriore. Quando egli d'ora innanzi ci dirà che l'uomo è libero, e si farà campione dell' arbitrio, sapremo qual è il valore che dar si dee alle sue parole.

Ma egli prosegue, dichiarando maggiormente il suo pensiero. « La liberté ne peut être seulement la volonté, car « alors la spontanéité ne serait pas libre; et d'un autre côté « la liberté ne peut être seulement la spontanéité, car la « volonté ne serait plus libre à son tour. Si donc les deux « phénomènes sont également libres, ils ne peuvent l'être « qu'à cette condition, qu'on retranchera à la notion de liberté « ce qui appartient exclusivement à l'un et à l'autre des deux « phénomènes, et qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de « commun. Or qu'ont-ils de commun sinon d'avoir leur « point de départ en eux-mêmes et de se rapporter immédia-« tement à une cause qui est leur cause propre, et n'agit que « par sa propre énergie? La liberté étant le caractère com-« mun de la spontanéité et de la volonté, comprend sous « elle ces deux phénomènes; elle doit avoir et elle a par

« conséquent quelque chose de plus général qu'eux, et qui
« constitue leur identité........ Parce que l'expression de
« libre arbitre implique l'idée de choix, de comparaison et
« de réflexion, on a imposé ces conditions à la liberté, dont
« le libre arbitre n'est qu'une forme; le libre arbitre c'est la
« volonté libre, c'est-à-dire la volonté; mais la volonté est
« si peu adéquate à la liberté, que la langue même lui
« donne l'épithète de libre, la rapportant ainsi à quelque
« chose de plus général qu'elle-même. Il en faut dire autant
« de la spontanéité. Dégagée de l'appareil plus ou moins
« tardif de la réflexion, de la comparaison et de la délibéra-
« tion, la spontanéité manifeste la liberté sous une forme
« plus pure, mais elle n'est qu'une forme de la liberté, et
« non la liberté tout entière : l'idée fondamentale de la
« liberté est celle d'une puissance, qui, sous quelque forme
« qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est pro-
« pre [1]. » Distinguasi adunque nella libertà il reale dal
fenomenico. Il reale è ciò che si trova di *comune* e d'*identico*
nelle due forme dell' attività nostra : il fenomenico è ciò
che diversifica l' una dall' altra. La spontaneità e la rifles-
sione sono meri fenomeni, salvo l'elemento, onde parte-
cipano entrambe. Or questo elemento in ciò versa, che
l' ente libero *non operi che per una energia a lui propria;*
che è quanto dire, che l'ente libero sia una vera forza,
avente in sè e non fuori di sè il principio delle sue
azioni. In ciò, e non in altro, è riposta *l'idea fondamentale
della libertà.* La facoltà di operare, e di non operare, di
operare il contrario di quello che si opera, cioè *il libero
arbitrio, la volontà libera,* non appartiene alla sostanza della

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 68, 69, 70.

libertà, e quindi non si trova nella *sua forma più pura,* cioè nell' attività spontanea. Che se ella sembra aver luogo nell' attività riflessa, questo è un mero fenomeno, cioè un' apparenza.

Questa potenza, questa forza, questa energia, che ha in sè il principio delle sue azioni, che non dipende nell' operare da alcuno estrinseco movente, ma è determinata dalle leggi della propria natura, non può essere altro, secondo il panteismo, di cui il sig. Cousin fa professione, che la sostanza unica, la causa sostanziale, cioè Dio. Ripugnerebbe infatti a' suoi principii, che un' altra attività reale si trovasse nell' universo; giacchè il concetto di attività è inseparabile da quello di sostanza : l' attività è la sostanza causante, la sostanza in atto. Questa dottrina è così connessa col rimanente del sistema, che potremmo attribuirla all' illustre Autore, senza pericolo di calunniarlo; ma egli stesso ha preso l'assunto di assicurare gl'interpreti più scrupolosi, proseguendo in questi termini : « Si la liberté est distincte des phénomè-
« nes libres, le caractère de tout phénomène étant d'être
« plus ou moins déterminé, mais de l'être toujours, il suit
« que le caractère propre de la liberté dans son contraste
« avec les phénomènes libres est l'indétermination. La
« liberté n'est donc pas une forme de l'activité, mais l'acti-
« vité en soi, l'activité indéterminée qui, précisément à ce
« titre, se détermine sous une forme ou sous une autre.
« D'où il suit encore que le moi ou l'activité personnelle,
« spontanée et réfléchie, ne représente que le déterminé de
« l'activité, mais non son essence. La liberté est l'idéal du
« moi ; le moi doit y tendre sans cesse sans y arriver jamais ;
« il en participe, mais il n'est point elle. Il est la liberté en

« acte, non la liberté en puissance; c'est une cause, mais
« une cause phénoménale, et non substantielle, relative et
« non absolue. Le moi absolu de Fichte est une contradic-
« tion. Il implique que rien d'absolu et de substantiel ne se
« rencontre dans quoi que ce soit de déterminé, c'est-à-dire
« de phénoménal. En fait d'activité la substance ne peut
« donc se trouver qu'en dehors et au-dessus de toute acti-
« vité phénoménale, dans la puissance non encore passée à
« l'action, dans l'indéterminé capable de se déterminer par
« soi-même, dans la liberté dégagée de ses formes, qui, en
« la déterminant, la limitent. Nous voilà donc dans l'analyse
« du *moi,* arrivés encore par la psychologie à une nouvelle
« face de l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure
« et supérieure à toute activité phénoménale, qui produit
« tous les phénomènes de l'activité, leur survit à tous, et
« les renouvelle tous, immortelle et inépuisable dans la dé-
« faillance de ses modes temporaires. Et encore, chose ad-
« mirable, cette activité absolue affecte dans son développe-
» ment deux formes parallèles à celles de la raison, savoir
« la spontanéité et la réflexion. Ces deux moments se
« retrouvent dans une sphère comme dans l'autre, et le
« principe de l'une comme de l'autre est toujours une cau-
« salité substantielle. L'activité et la raison, la liberté et
« l'intelligence se pénètrent donc intimement dans l'unité de
« substance [1]. » Si potrebbe parlar più chiaro? Dopo tali
parole, che lo Spinoza accetterebbe volentieri per sue,
direte ancora, sig. Cousin, che non siete panteista? Che non
escludete le sostanze finite? Che considerate l'animo umano
come una forza distinta e libera, che ammettete una sos-

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 70, 71.

tanza unica nel solo senso da voi chiamato platonico? Vi pavoneggerete ancora del vostro indeterminismo? Se gli atti liberi degli uomini non son che *fenomeni;* se *il carattere proprio della libertà è l'indeterminazione;* se la libertà è *l'attività per sè stessa, l'attività indeterminata;* se questa attività indeterminata *non è personale;* se è l'*essenza* stessa dell' attività; se è *l'ideale dell' animo umano,* di cui esso animo *partecipa* solamente; se è *la causa sostanziale e assoluta;* se è *un' attività sostanziale, anteriore e superiore a ogni attività fenomenale:* se produce *tutti i fenomeni dell' attività* fenomenica, *sopravvive loro,* e *gli rinnovella:* se è *immortale e inesausta, mentre si dileguano i suoi modi temporanei:* se in lei risiede *il principio della spontaneità* e *della riflessione, dell' attività e della ragione, della libertà e dell' intelligenza* degli uomini; se queste doti *si penetrano intimamente nell' unità della sostanza;* se *l'animo* (*le moi*) *è la libertà in atto, non la libertà in potenza:* s'egli non è altro, che una *causa fenomenale;* s'egli non è che *la determinazione dell' indeterminato;* se questa determinazione deriva dall' attività assoluta capace *di determinarsi per sè medesima;* se in fine l'animo è il complesso delle *forme,* che *determinano e limitano la libertà* assoluta e *segregata da ogni forma* e da ogni determinazione; come potrete ancora asserire che l' uomo abbia un' attività sua propria, e che la libertà sua si distingua da quella di Dio? Le azioni dell' uomo sono adunque divine; il peccato viene da Dio, come la virtù; anzi è solamente opera di Dio, perchè l' uomo, non possedendo veruna sorta di attività sostanziale, non può pure realmente concorrere a produrre le azioni che si attribuisce. Qual è il fatalista, che non si appaghi di questa dottrina? O il panteista, che possa immaginarne un' altra più rigorosamente conforme al proprio sistema?

Ma via, direte, da ciò segue soltanto che l'uomo non è libero di libertà propria; non ne segue già che io introduca un fatalismo divino; poichè la libertà, che tolgo all' uomo, la trasferisco in Dio. Or qui si disputa della libertà divina e non già della umana; la prima è la sola, che io debba mettere in salvo, per riscuotermi dall' accusa di rendere necessaria e fatale la creazione. E che io ammetta tale libertà, apparisce dalla stessa definizione che qui ne porgo, collocandone l'essenza in un' *attività indeterminata*, nella *indeterminazione*, nell' *indeterminato capace di determinarsi da sè medesimo*. Che cosa debbo dire di più per essere teologo indeterminista; giacchè più liberale di voi, dò al mio Dio oltre la libertà sua propria, quella dell' uomo, e lo arricchisco dell' arbitrio delle sue fatture?

Mettendo in bocca al sig. Cousin questo ragionamento ridicolo. non voglio già inferirne ch' egli sia capace di farlo, ma che volendosi ostinare a mantenere la libertà divina, dopo le cose dette, non potrebbe discorrere più seriamente. Il fatto stà, che esaminando i vari passi dov' egli parla delle due attività. divina ed umana, ora egli sembra immolare alla libertà dell' uomo quella di Dio, ora alla libertà di Dio quella dell' uomo; tantochè con citazioni isolate egli può contentare tutto il mondo, come il pipistrello del Lafontaine. Ma se i testi separati si raccozzano. e si ragguagliano coi principii della dottrina. ogni contraddizione svanisce, e si vede che il determinismo dell' illustre Autore non potrebbe essere più schietto, nè più universale di quello che è. Così. verbigrazia, nel luogo citato. la libertà divina è chiamata *in potenza*, rispetto alle nuove determinazioni attuali e fenomeniche, ch' essa veste successivamente nelle creature; ma

questa libertà potenziale è in sè stessa *un' attività sostanziale, anteriore e superiore a ogni attività fenomenica; è una potenza, che opera in virtù di una energia sua propria.* L'indeterminazione che si assegna a questa potenza riguarda solamente le nuove forme ch' essa piglia nel successo del tempo, le nuove apparizioni fenomeniche sotto le quali si mostra, le nuove personalità apparenti nelle quali s'incarna, producendosi al di fuori. Ma siccome da un lato ella è essenzialmente creatrice, essenzialmente causa, benchè si determini da sè stessa, ella non potrebbe non determinarsi, e le sue determinazioni sono necessitate dalla sua propria natura; dall' altro lato, la creazione essendo eterna, l'indeterminazione è solo relativa, e riguarda i nuovi fenomeni che si andranno successivamente producendo, non quelli che sono prodotti presentemente, o furono in un tempo anteriore e infinito; i quali, se si pigliano in complesso, presuppongono nell' attività producente una determinazione assoluta, intrinseca alla sua essenza. Se il lettore si ricorda dei vari passi dianzi allegati, dove il sig. Cousin considera Iddio, come sostanza unica e come causa, non potrà dubitare che questa sia la mente del filosofo francese, e che la sola libertà da lui concessa all' Ente assoluto, sia quella di ubbidire necessariamente alle leggi della propria natura, nel che al parer suo consiste appunto l'essenza della libertà.

Determinato così il concetto che l'Autore si fa della libertà divina, mediante la considerazione dell' umana, ripigliamo il progresso del suo discorso giustificativo. « Conçoit-on en « effet, » egli diceva, « qu'il (Dieu) ait pu prendre ce que « nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule « est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris « le parti contraire, il a agi librement, sans doute, mais

« non pas arbitrairement, et avec la conscience d'avoir pu « choisir l'autre parti. » Se Iddio avesse rifiutato *liberamente* il partito cattivo, egli è falso che *non avrebbe coscienza di averlo potuto eleggere;* poichè libertà e potenza di volere il contrario, sono inseparabili nel senso consueto della voce libertà. Ma la libertà di Dio non consiste *nell' abbracciare* o poter abbracciare il *cattivo partito,* ovvero nell' evitarlo; si bene nello scegliere nel numero infinito dei partiti buoni possibili. « Sa nature toute puissante, toute juste, toute « sage, s'est développée avec cette spontanéité qui contient « la liberté tout entière, et exclut à la fois les efforts et les « misères de la volonté et l'opération mécanique de la néces-« sité. » Che cosa vuol dire quest' ultima frase? Se per *operazione meccanica della necessità* l'Autore intende il dipendere necessariamente dalla propria natura, abbiam veduto che la spontaneità, a suo giudizio, non che *escluderla,* la presuppone. « Tel est le principe et le vrai caractère de l'action « divine. Otez le principe; prenez l'action en elle-même, « pour ainsi dire dans son mode extérieur; vous avez ce « qu'on appelle l'action de la nature dans sa régularité puis-« sante, c'est-à-dire la fatalité. La nature est l'image de « Dieu; le *fatum* est la Providence elle-même rendue visi-« ble, devant laquelle il faut s'incliner encore, mais en la « rapportant en esprit et en vérité à son principe, à cette « source ineffable où les perfections divines se confondent « dans cette unité merveilleuse, que la science humaine « n'aborde guère que pour la décomposer à son usage, et « la soumettre ainsi à la diversité des points de vue et aux « contradictions des théologiens et des philosophes. *O alti-« tudo!* [1]. » Che la natura sia fatale a rispetto nostro, in

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXVI, XXVII.

quanto non possiamo alterare la menoma sua legge, è cosa indubitata, ma forse troppo triviale da farne menzione; giacchè in sostanza ciò vuol dire che l'uomo, essendo, come ente organico, una particella del sensibile universo, non può nulla contro gli ordini, che governano il tutto. Ma il dire del nostro Autore è assai più pregno, e importa, conforme alle cose premesse, che la natura è fatale, non già solo a rispetto nostro, ma in sè medesima. E di vero, pongasi mente al processo del nostro filosofo. La natura è la varietà fenomenica, nella quale si spande l'unità assoluta in virtù della propria essenza. L'azione, per cui l'unità genera la varietà, è tanto necessaria, quanto l'unità stessa; la quale non sarebbe veramente, non potrebbe essere, se non fosse causante, e non si esplicasse di fuori colla creazione. L'unità produce la varietà per un atto spontaneo, che precede l'intelligenza : questa è l'effetto di tale atto eterno, e però necessariamente l'accompagna. L'unità producente la varietà per un impulso spontaneo, ma necessario, della propria essenza, e conoscente la medesima, è la Providenza. Che se per opera dell'astrazione la varietà si considera in sè stessa, segregatamente dalla unità che la produce, e dalla intelligenza assoluta che la contempla, essa piglia il nome di Fato. Qual è adunque il divario che corre tra il fato e la Providenza, secondo il nostro filosofo? La Providenza è la natura rispetto alla intelligenza dell' unità producente; il fato è la natura, astrattivamente separata dalla mente che la produce. La necessità è comune ad entrambe; ma nella Providenza è intelligente, nel fato è cieca. Vedesi adunque, che se per fato s'intende una semplice necessità, secondo il comune linguaggio, l'epiteto di *fatale* conviene, secondo l'illustre Autore, alla natura in sè stessa e alla Providenza. Perciò quando egli ci dice che

la natura è l'imagine di Dio, e che *il fato è la Providenza stessa resa visibile*, queste locuzioni non si debbono già intendere largamente, ma a rigore di lettera. Le ultime parole, con cui l'Autore chiude la sua difesa, e quel cenno sui *diversi riguardi*, e sulle *contraddizioni dei filosofi e dei teologi*, che si disputano a vicenda *l'unità* assoluta, per avere il piacere di *scomporla a proprio servigio*, fanno un' allusione poco seria al razionalismo teologico, di cui parleremo in appresso. Sarebbe da desiderare che lo scrittore si fosse astenuto dal corroborare la sua allusione con un testo di san Paolo, citato a sproposito, e bastevole a conquidere il razionalismo; giacchè, se questo sistema fosse vero, non avrebbe luogo l'*altezza*, di cui parla l'Apostolo.

Le prove fin qui allegate del panteismo del sig. Cousin sono dirette, essendo tolte da passi esprimenti i punti fondamentali di questo sistema. Potrei aggiungerne parecchie indirette, riandando le varie parti delle dottrine filosofiche dell' Autore, e mostrando come molte di esse si riferiscono all' ontologia panteistica, si spiegano per essa, e sono una conferma della nostra esposizione. Ma questo sarebbe un discorso troppo lungo e superfluo. La critica fatta basta a chiarire e fermare per indubitato, qual sia la dottrina del nostro scrittore : i lettori delle sue opere potranno agevolmente compiere il lavoro da sè. Prima però di chiudere questo capitolo, non credo inutile l'osservare, trovarsi nelle opere del sig. Cousin di molti passi, che presi separatamente, possono avere un senso ortodosso, ma conferiti coi principii del libro, suonano panteisticamente. Il che vuol essere attentamente avvertito, acciò niuno venga indotto in errore. Rechiamone qualche esempio. « Tout homme, s'il se sait,

« sait tout le reste, la nature et Dieu en même temps que « lui-même. Tout homme croit à son existence, donc tout « homme croit au monde et à Dieu; tout homme pense, donc « tout homme pense Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi; « toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, « réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la con« science : donc toute proposition humaine renferme Dieu; « tout homme qui parle, parle de Dieu, et toute parole est « un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule « vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'es« prit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute « affirmation, même négative, est un jugement qui renferme « l'idée d'être et par conséquent Dieu tout entier [1]. » Altrove : « Dans le point de vue actuel de l'esprit humain, « par la force de l'abstraction, nous pouvons séparer l'idée « et l'être; mais dans le point de vue primitif, l'idée et l'être « ne sont pas désunis. Pour savoir si quelqu'un croit en « Dieu, je lui demanderai s'il croit à la vérité. D'où il suit « qu'il n'y a point d'athée, que la théologie naturelle n'est « que l'ontologie, et que l'ontologie elle-même est donnée « dans la psychologie. La vraie religion n'est que ce mot « ajouté à l'idée de la vérité : *elle est* [2]. Soit qu'on monte de « la nature et de l'homme à la vérité, et de la vérité à Dieu, « soit qu'on redescende de Dieu à la vérité, et de la vérité à « l'homme et à la nature, partout Dieu se rencontre : il suffit « donc de reconnaître une seule de ces choses pour recon« naître Dieu. Il n'existe pas d'athée [3]. » Queste considerazioni

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 77. Vedi anche p. 316, 317, e *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

[2] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier,* leçon 38.

[3] *Ibid.*, leçon 14.

possono avere un senso vero, anzi profondo, bello, magnifico e degnissimo di un filosofo. L'onnipresenza e l'universalità dell' idea di Dio è una verità, che fu ed è troppo spesso dimenticata da coloro che s'intromettono di filosofare. La nozione dell' Ente, non già dell' ente astratto, come vuole il Rosmini, ma dell' Ente concreto e assoluto, secondo l'intendimento di san Bonaventura e del Malebranche, stà innanzi del continuo al nostro spirito, raggia in esso quella luce intellettiva che illumina tutte le cose spiritualmente, e produce la mentale sua vita. Per questo rispetto, non la filosofia sola, ma la scienza universale è scienza di Dio; e come la natura divina è immensa nel campo dell' esistenza, così l'idea divina è immensa nel campo dello scibile. Questi concetti sono veri, nobili, atti a rapire ed innamorare i grandi intelletti. Ma acciò non traligninо nel panteismo, uopo è che siano fondati su diritti principii; fra' quali la distinzione dell' Ente dall' esistente è il più capitale. Ora il nostro Autore, come tutti i panteisti, confonde espressamente l'idea di *ente* con quella di *sostanza* [1] e con quella di *esistenza* [2]; quindi è che quando chiama Iddio *l'être de tout être* o *l'être des êtres* [3], la sua frase suona in effetto assai diverso dall' apparenza. Il sembiante platonico dei luoghi citati, e di altri simili, non dee pertanto illudere nessuno, che guardi al contesto e risalga ai principii dell' Autore. Ciò che è sublime, perchè vero, nel senso del teismo, diventa falso e triviale in quello del panteismo; giacchè è un' arguzia assai fredda il dire che l' ateismo è impossibile, e che ogni pensiero, ogni

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 307, *seq. et al. pas.*

[2] *Ibid.,* p. 63, 75.

[3] *Ibid.,* p. 15, 78.

parola umana contiene l'affermazione di Dio, quando sotto questo nome si comprende tutto l'universo, considerato come una forma fenomenica della sostanza unica. Se non che, il sig. Cousin ha cura egli stesso di parlare talvolta in modo, che i lettori anche meno oculati non s'ingannino della sua dottrina. Così, verbigrazia, nell' ultimo dei luoghi sovrallegati, egli segue in questi termini : « Celui qui aurait « étudié toutes les lois de la physique et de la chimie, lors « même qu'il ne résumerait pas son savoir sous la dénomi- « nation de vérité divine ou de Dieu, celui-là serait cepen- « dant plus religieux, ou si vous voulez en saurait plus sur « Dieu qu'un autre, qui après avoir parcouru deux ou trois « principes, soit celui de la raison suffisante, ou le principe « de causalité, en aurait sur-le-champ formé un total qu'il « aurait appelé Dieu. Il ne s'agit point d'adorer un nom, « Θεὸς, Ζεὺς *Deus,* Dieu, etc., mais de renfermer sous ce titre « le plus de vérités possibles, puisque c'est la vérité qui est « la manifestation de Dieu. Étudiez la nature, que la phi- « losophie est trop portée à dédaigner, ne vous arrêtez pas « à ce qu'elle contient de variable, car il n'y a pas de science « de ce qui passe; mais élevez-vous aux lois qui régissent « la nature et qui font d'elle une vérité vivante, une vérité « devenue active, sensible, en un mot, Dieu dans la ma- « tière; approfondissez donc la nature: plus vous vous pé- « nétrerez de ses lois, plus vous approcherez de l'esprit divin « qui l'anime [1]. » Come? Platone, santo Agostino, santo Anselmo, san Tommaso seppero meno in divinità, e furono meno religiosi di un dotto materialista dei nostri giorni, perchè ai tempi, in cui vissero, si sapeva poco di chimica e di fisica?

[1] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 14.

Se Iddio è universale nello scibile, e onnipresente agli spiriti come verità, la verità non consiste già nei fenomeni sensibili, nelle realtà contingenti, ma nelle idee assolute; e quelle non si possono chiamar vere, se non in quanto partecipano di queste. Il sig. Cousin, che concede pure non esserci *scienza di ciò che passa*, non s'è avveduto che le leggi più generali e costanti della natura sono pur transitorie, e non han nulla di comune per lor medesime colle verità incommutabili ed eterne. Affascinato dal falso splendore di quel panteismo germanico, che deifica la natura, non ripugnò a considerare essa natura come Iddio reso sensibile e vivente, come *Iddio nella materia;* frase, che presa alla lettera, secondo l'uso dei moderni panteisti, basterebbe a far vergognare di questa nuova filosofia.

CAPITOLO SECONDO.

IL SIG. COUSIN IN ALCUNI LUOGHI DELLE SUE OPERE DISCORRE AMBIGUAMENTE DELLA IMMORTALITA DELL' ANIMO UMANO.

Nel tassare il sig. Cousin di aver parlato poco esattamente. sono lungi dall' accusarlo di negare o di mettere in dubbio una verità così importante come questa. Godo anzi di poter confessare espressamente ch' egli la riconosce e la stabilisce coi termini più efficaci in vari luoghi delle sue scritture. Tuttavia non è men vero che il dogma consolatore dell' immorta-

lità degli animi umani non si può accordare con un panteismo rigoroso; come mostrerò fra poco; e che il panteista non si può distinguere dal materialista in questa parte, se non contraddicendo ai principii del proprio sistema. Ora quando un autore entra in discordia con sè stesso, egli è difficile che il suo parlare sia sempre uniforme, schietto, preciso; è difficile che, professando dottrine ripugnanti, egli mantenga costantemente l'integrità loro; che non cerchi tal fiata di palliare la contrarietà, detraendo al rigore di esse; che la logica non sia qualche volta più forte dei generosi istinti e dei buoni proponimenti; che in fine il linguaggio non renda imagine della pugna dei pensieri. Il che mi pare accaduto al sig. Cousin in alcune parti de' suoi scritti, dove discorre della immortalità dei nostri animi. Per chiarire, se io m'apponga, consideriamo attentamente le sue parole.

Nell' argomento del Fedone, egli ristringe in pochi periodi la sostanza di questo dialogo, ragionando così : « Il y a in-
« contestablement en nous un principe qui se reconnaît et
« se proclame lui-même, dans le sentiment de tout acte rai-
« sonnable et libre, étranger et supérieur à son organisation
« corporelle, et par conséquent capable de lui survivre ; un
« principe, qui une fois dégagé de l'enveloppe extérieure
« dont il se distingue, et rendu à lui-même, se réunit au
« principe éternel et universel dont il émane. Mais alors
« que devient-il ? Retient-il la conscience de lui-même ?
« Peut-il connaître encore le plaisir et la peine ? Soutient-il
« des rapports avec les autres principes semblables à lui ?
« Enfin quelle destinée lui est réservée ? C'est là un autre
« problème qu'on ne peut guère résoudre affirmativement
« d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie est à

« peu près réduite à la probabilité. En effet, si le principe
« intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la mort,
« il ne s'ensuit pas que le *moi,* qui n'est pas la substance, et
« qui n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe
« aussi de son immortalité ; et la raison dans ses recherches
« les plus profondes, dans ses intuitions les plus vives et les
« plus intimes, peut bien nous faire connaître l'essence du
« principe qui nous constitue et sa forme actuelle, avec les
« conditions réelles de sa manifestation et de son développe-
« ment, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les
« formes que ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui
« garde l'impénétrable avenir. Tel est en résumé, tout le
« système du *Phédon :* il repose sur la distinction sévère
« et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui de
« la foi ; la certitude de l'espérance. De là, deux parties dans
« le *Phédon :* la première, qui, embrassant les trois quarts
« du dialogue, présente une chaîne d'analyses et de raison-
« nements que ne désavouerait pas la rigueur moderne ; la
« seconde, assez courte, qui est remplie par des probabili-
« tés, des vraisemblances des symboles [1]. »

Io comincio a fare su questo passo tre considerazioni. 1° Il dogma dell' immortalità consta di due punti distinti; l'uno è la perpetuità del principio sostanziale dell' anima; l'altro, la durata ugualmente perpetua della coscienza e del sentimento, cioè della forma attuale di essa anima nelle proprietà essenziali che la costituiscono. L'immortalità dell' anima è l'immortalità della sostanza pensante, cioè della

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin.* Paris, 1822, tom. I, p. 159, 160, 161.

sostanza spirituale, che sostiene il pensiero, e del pensiero, che è forma essenziale di questa sostanza. L'uno dei due capi non è sufficiente senza l'altro a comporre il dogma, di cui si tratta. Imperocchè da un lato, la durata del pensiero, senza la permanenza della sostanza che pensa, è assurda; dall' altro, se la sostanza durasse in eterno, ma spogliata di coscienza, l'immortalità non avrebbe luogo, secondo il senso, in cui si piglia questa parola. Quando si dice che l'anima è immortale, si vuol significare ch' essa sarà sempre capace di piacere e di dolore, di miseria e di beatitudine; giacchè il desiderio della felicità e di una vita perpetua, l' orror naturale della morte, la perfettibilità della nostra natura, la virtualità apodittica del merito e del demerito, la sanzione necessaria della legge morale, la bontà, la giustizia, la providenza del Creatore, e tutti gli altri argomenti che dimostrano quella verità confortatrice, non si ristringono a stabilire la mera durata dell' anima come sostanza, ma importano la perpetuità della coscienza; anzi non comprovano la prima, se non in quanto è necessaria a mettere in sicuro la seconda. Se l' anima sopravvivesse al corpo, spogliata di ogni pensiero, di ogni consapevolezza, di ogni memoria, della facoltà di conoscere, di godere, di soffrire, e del sentimento della sua identità personale, sarebbe come se non fosse verso di sè medesima; non si distinguerebbe dalle forze elementari della materia, che dureranno pure in eterno, se Iddio non le annienta; la morte sarebbe un sonno perfetto e perpetuo, come affermano i materialisti; i quali non sognarono mai di combattere una tale immortalità, conceduta a ogni atomo materiale, che si supponga indivisibile; come agli spiritualisti e ad ogni uomo del mondo, poco importerebbe il difenderla. Che se lo spiritualista si

applica a dimostrare la semplicità e quindi l'indissolubilità sostanziale del principio pensante, il fa, perchè senza di essa non può sopravvivere il pensiero: egli prova l'incorruzione della sostanza, in grazia della forma. Perciò, quando si discorre della immortalità dell' anima, non bisogna mai dimenticare che l'essenza di questo dogma consiste nell' affermare la perpetuità del pensiero.

2° Secondo l'autor del Fedone interpretato dal sig. Cousin, il primo punto solamente sarebbe certo; il secondo nulla più che probabile. Io non entrerò qui a cercare, se l'illustre traduttore abbia ben penetrata la mente di Socrate, o per dir meglio, di Platone; perchè ciò non rileva al mio proposito. Mi contento di notare, che secondo questa chiosa, Socrate dimostrerebbe con *una catena di analisi e di ragionamenti degni del rigore moderno,* la perpetuità della sostanza dell' anima; ma quanto alla perpetuità del pensiero, egli confesserebbe *la quistione non potersi risolvere assolutamente in modo affermativo,* e non allegherebbe in favore del sì, che semplici *probabilità e verosimiglianze.* Ora, stando che il dogma dell' immortalità consista essenzialmente nel secondo punto, cioè nell' affermare la perpetuità del pensiero, ne segue, che giusta il Fedone, esso è *verisimile* e *probabile,* e non certo; e che, come affermasi nell' Argomento, è più tosto un voto, un desiderio, un oggetto di *speranza,* che un articolo di razional certezza. E siccome la verosimiglianza e la probabilità non escludono il dubbio, ciascun vede da sè medesimo quel che ne segua.

3° E perchè l'autor del Fedone non avrebbe osato innalzare un dogma così importante a grado di certezza? Perchè

de' due pronunziati che lo compongono, il primo, che per sè stesso non rileva, ha il privilegio di essere certissimo; il secondo, in cui consiste la somma del tutto, non è che probabile? L'Argomento ci addita la cagione di ciò nell' ontologia platonica. Il fatto psicologico dell' immortalità umana dipende dai principii ontologici. Ora l'ontologia insegna che l'*animo umano* (*le moi*) *non è la sostanza;* che *forse non è se non una forma sublime di essa;* che è *la manifestazione e lo sviluppo* del *principio eterno e universale, da cui emana;* che *la sua forma attuale* può essere temporaria; che come *può aver vestite altre forme per lo addietro,* potrà riceverne altre *nell' impenetrabile avvenire.* Non cerco anche qui, se questa ontologia sia veramente quella di Platone e del Fedone; mi basta di avvertire ch' essa è evidentemente panteistica, se le parole che la esprimono, s'intendono nel loro senso ordinario. Vedremo nel progresso di questo capitolo, che non si possono interpretare altrimenti. Ora, presupposti i principii del panteismo, non mi meraviglio più, se l'immortalità dell' animo umano è considerata come incerta. Imperocchè, come mai si può affermare la sopravvivenza del pensiero umano, se esso non ha una sostanza, che gli sia propria? Se non è altro, che una modificazione, una forma della sostanza unica e universale; quando l'esperienza ci mostra, e il raziocinio ci conferma, che le semplici forme sono in un moto e in una vicenda continua, che passano e non sono veramente, che le une sottentrano alle altre, che l'immutabilità e l'eternità sono un privilegio della sostanza, che non v'ha fenomeno che sia eterno? Non che poter asseverare la perpetuità del pensiero, i panteisti debbono inclinare piuttosto alla sentenza contraria; anzi, se sono rigidi osservatori dei loro principii, debbono risolutamente abbracciarla. Notisi infatti che i pan-

teisti, i quali vogliono ammettere l'immortalità dell'anima, non debbono solamente farla perpetua, ma eterna; perchè la perpetuità sola non avrebbe ragion sufficiente nel loro sistema. E tal è in effetto l'opinione di alcuni panteisti germanici. Ma se il pensiero umano è eterno, l'eternità non è più una prerogativa della sostanza, dell'assoluto come assoluto; non v'ha più ragione, per cui essa si assegni a un fenomeno più tosto che ad un altro; svanisce l'essenziale divario che corre, secondo i principii del panteismo, tra i fenomeni e la sostanza; nè può soccorrere la ragion principale, per cui si afferma l'immortalità del pensiero, come principio sostanziale delle proprie operazioni; e si apre il varco ad altre assurde conseguenze, che sarebbe troppo lungo l'annoverare. Perciò, secondo un panteismo rigoroso, l'immortalità del pensiero umano non è difendibile; secondo un panteismo più arrendevole e benigno, non può eccedere i termini di una mera probabilità.

Premesse queste osservazioni, si tratta di sapere, se il sig. Cousin nel darci il sunto del Fedone, testè citato, non faccia che esporre l'opinione del filosofo ateniese, od esprima eziandio la propria. L'ultimo presupposto pare a prima fronte irragionevole ed ingiusto; perchè qual è l'ermeneutica che permetta di attribuire una dottrina a chi sostiene la persona di espositore? Tuttavia giova l'avvertire che l'Autore non fa qui una semplice esposizione, ma una critica, ed interpone il suo giudizio; e che l'ascrivergli l'opinione platonica in questo luogo è almeno tanto probabile, quanto è l'immortalità dell'anima, secondo il concetto del Fedone. Infatti facciasi ragione attentamente. Nell'esame accurato che il sig. Cousin fa del probabilismo socratico

intorno a un punto di tanto rilievo, v' ha egli un menomo cenno, onde si possa congbietturare ch' egli disapprova ciò che v' ha d' imperfetto e di erroneo in questa dottrina? Lascia egli intendere in qualche modo che un filosofo moderno, un filosofo partecipe ai benefici influssi della rivelazione, può avere maggior sicurezza della propria immortalità che il savio ateniese? Che l' esitazione di questo non è fondata in ragione, ma sull' imperfezione e sugli errori del suo sistema filosofico? Quando mai si è veduto che un critico, esponendo qualche errore importante, se il suo tema non gli permette di farsene confutatore, non accenni almeno che l'opinione è erronea, non dia qualche segno di disapprovazione, per premunire contro di essa gl' incauti lettori? L' illustre traduttore afferma che dei due articoli trattati nel dialogo, il primo *présente une chaîne d'analyses et de raisonnements, que ne désavouerait pas la rigueur moderne;* e avverte più innanzi, che questa parte del discorso contiene « une « discussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour « les objections et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir « ce que la philosophie moderne pourrait ajouter après deux « mille ans [1]; » laddove l'altra è assai lungi dall' essere persuasiva del pari, e non si compone che *di probabili, di verisimili e di simboli.* Ora questa seconda parte è pur quella che importa per istabilire la verità di cui si tratta, e senza di essa tutto *il rigore,* la *severità* e *la profondità* dell' altra, tornano affatto inutili. Qual è dunque la cagione di questa debolezza? Risulta ella dalla natura del dogma, indimostrabile per sè stesso, o dal difetto del filosofo? Nel primo caso, la filosofia moderna non potrà saperne più di Platone, e noi dovremo

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin.* Paris, 1822. tom. I, p. 176.

dubitare, almeno razionalmente, di una verità così necessaria all' ordine morale e alla felicità degli uomini. Nel secondo, potremo consolarci, e cercare di supplire alla lacuna dell' antica filosofia. Ma il sig. Cousin si guarda di appagare le nostre brame; osserva un rigoroso silenzio; il quale può parere a molti una tacita confessione dell' impotenza umana, sovrattutto se si ragguaglia col suo costume ordinario di additare ciò che v' ha di manco e d' imperfetto nelle antiche dottrine, rispetto ai progressi dei tempi che seguirono.

Ma via, questo è un argomento negativo, e non bisogna esser troppo difficile, nè cercare il pel nell' uovo. E che dirai, se io ti fo toccar con mano che l'argomento è positivo, e che il traduttor di Platone è in connivenza col dubbio del suo autore? Se nol fosse, potrebbe egli dire, come abbiam veduto, che « tout le système du *Phédon* repose « sur la distinction sévère et profonde qui sépare le domaine « de la raison de celui de la foi, la certitude de l'espérance? » Egli approva dunque la distinzione, in virtù della quale l'immortalità della sostanza pensante è certa, ma l'immortalità del pensiero solamente probabile; giacchè altro non vuol dire la speranza contrapposta alla certezza. Ciò che si spera solamente, non è certo: il Cristiano *spera* il regno di Dio, perchè può demeritarlo, ma *crede* nella vita futura. Direte forse che questa speranza, secondo il sig. Cousin, è anche una fede? Ma qui la voce *fede* si riferisce manifestamente ai miti ed ai simboli, che fanno dell' immortalità del pensiero un dogma religioso nell' insegnamento socratico, non al suo concetto meramente razionale: la *fede* opposta alla *ragione* riguarda il carattere positivo del dogma teologico e popolare, la *speranza* opposta alla *certezza* allude all' incertezza

dell' opinione filosofica. E in questo uso della parola *fede*, applicata alla superstizione gentilesca, v'ha forse una malizia, che qui basti l'accennare all' accorto lettore.

Se il mio discorso paresse ancora troppo sottile, l'Autore mi somministra nello stesso argomento un altro passo, che mi permetterà di raziocinare più alla grossa. « Telle est, » dic'egli, « la première partie du *Phédon*, qui contient le « dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe in- « tellectuel dans la dissolution de son organisation exté- « rieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortége des « croyances populaires et mythologiques sur la destinée et « l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté hors « des conditions de son existence actuelle. La première « partie était une discussion entre philosophes, la seconde « est un hymne, un fragment d'épopée; c'est en quelque « sorte, un accompagnement doux et gracieux, destiné « à relever l'effet des démonstrations précédentes, et à « charmer le cœur et l'imagination, après que l'intelligence « est satisfaite. » Fatto questo preambolo, che toglie quasi ogni valore scientifico al contenuto della seconda parte, il sig. Cousin così segue a ragionare: « La philosophie dé- « montre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut « périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre « monde avec le même ordre de facultés et les mêmes lois « qu'il avait dans celui-ci; qu'il y porte les conséquences des « bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre; « que l'homme vertueux y converse avec l'homme ver- « tueux, que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là « une probabilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur « de la démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et

« le vœu secret du cœur, et l'assentiment universel des « peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas « demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestruc-« tible besoin produit, répand, perpétue parmi les hommes, « comme un héritage sacré; et en vérité, ce serait une phi-« losophie bien hautaine que celle qui défendrait au sage, à « l'heure suprême, d'invoquer ces traditions vénérables et « d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses sem-« blables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là « du moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour « accepter sans réserve les allégories populaires qu'il raconte « à ses amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser « avec rigueur; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres « du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire, qui trahit le « scepticisme sans montrer le dédain [1]. » Qui è chiaro che l'Autore parla in proprio nome, e non è solamente l'interprete di Socrate. Egli parla in nome della filosofia stessa, della filosofia matura dei giorni nostri; distingue ciò che ella dimostra da quello che non può dimostrare; tocca delle opinioni universali del genere umano, della sacra eredità che i nostri antichi ci tramandarono; accenna e riprova il materialismo dei moderni, temerario disprezzatore delle tradizioni confortevoli; giustifica la savia indulgenza di Socrate verso le credenze popolari del suo tempo. Non vi può adunque essere alcun dubbio che qui abbiamo il sentimento, non già del testo tradotto, ma del traduttore. D'altra parte, il punto di cui ivi si parla, risguarda quello, in cui consiste essenzialmente l'immortalità degli animi umani, secondo il discorso che abbiam fatto di sopra, cioè la sopravvivenza

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin,* tom. I, p. 177, 178, 179.

delle *facoltà* essenziali dello spirito nostro, e della coscienza morale colle sue aderenze; imperocchè vi si cerca, se l'anima *reca con sè nell' altro mondo le conseguenze delle buone e delle cattive azioni commesse* quaggiù; nel che consiste veramente l'importanza dell'altra vita. Ora che risponde l'illustre Autore al quesito? Risponde che l'immortalità così intesa è *une probabilité sublime, qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration*. Non so, quanto i grammatici possano far buono quel *peut-être;* poichè una probabilità che forse non è dimostrativa, è un probabile che forse è probabile. Nè due forse, e cento forse, levano il dubbio. E quali sono i probabili, che autorizzano quella pia credenza? Sono forse argomenti razionali, che se non arrivano al grado di un'assoluta dimostrazione, almeno vi si accostino, e possano partorire una moral certezza? No; sono *il voto secreto del cuore, e il consenso dei popoli;* cioè il sentimento o l'istinto, e l'autorità. Ecco a che si riduce in fine in fine, secondo il sig. Cousin, la cognizione e la certezza, che si può avere filosoficamente del dogma filosofico più capitale dopo quello dell' esistenza di Dio. Esso non riposa che sopra una mera probabilità, una semplice verosimiglianza, non già razionale, ma istintiva e autoritativa, che è quanto dire, estranea di sua natura al soggetto proprio della filosofia [1].

[1] La chiosa, che noi facciamo, è conforme alla confessione recente dell' illustre Autore. « Ce fut pendant ce mois que je composais l'argu- « ment du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme. Santa-Rosa aurait désiré « que je visse aussi clair que lui-même dans les ténèbres de cette diffi- « cile question. Sa foi, aussi vive que sincère, allait plus loin que celle « de Socrate et de Platon; les nuages que j'apercevais encore sur les « détails de la destinée de l'âme, après la dissolution du corps, pesaient « douloureusement sur son cœur. » (*Rev. des Deux Mondes,* tom. XXI,

Se ci piacesse di adoperare il linguaggio del sig. Cousin, potremmo dire che le sue prove intorno all'immortalità del pensiero si riducono al genere teologico e mistico; del quale egli non fa gran caso nelle scienze speculative. Ma che maraviglia, se egli ricorre alle tradizioni e all'affetto, per dar qualche appoggio a un dogma salutare, il quale, non che potersi convalidare coll' ontologia panteistica, le ripugna assolutamente? Il torto in questo caso non è mica dell'illustre Autore, ma del suo sistema. Vuoi chiarirti che questo è in effetto il secreto motivo, per cui egli si contenta di una probabilità estrinseca, dedotta dal sentimento e dai testimoni, per legittimare una verità, che cotanto importa alla morale e alla religione? Leggi ciò, che in proposito pur del Fedone, egli va discorrendo sulla reminiscenza platonica. Fatta una breve e letterale esposizione di ciò che se ne dice nel dialogo, egli soggiunge : « On voit que nous avons gardé ici « à dessein, et avec un respect scrupuleux, les formes et la « phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru « pour la première fois dans le monde philosophique. Mais « il faut percer ces enveloppes, pour entrevoir les hautes « vérités qui sont dessous. » Queste *sublimi verità* sono il panteismo. « La théorie de la science, considérée comme « réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance « intellectuelle prise substantiellement, et avant de se mani« fester sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en

p. 661). Schietta e nobile dichiarazione, che onora chi la scrisse. Ma come conciliare l'immortalità dell' anima coll' ontologia panteistica, di cui il sig. Cousin fa professione nelle varie sue opere? Ci diletta adunque di poter conghietturare ch' egli abbia dismesso affatto il suo antico sistema.

« elle, ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du « beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, et que lorsqu'elle « passe de l'état de substance à celui de personne, et ac- « quiert ainsi la conscience et la pensée distincte en sortant « des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle « trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation « intime qui la rattache à son premier état comme à son « centre et à son principe, les idées du beau, du bien, de « l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent « pas tout à fait des découvertes, et ressemblent assez à des « souvenirs? C'est ainsi du moins que j'entends Platon [1]. » E io dirò forse con più ragione : egli è a questo modo che intendo, non già Platone, ma il valente suo traduttore. Imperocchè non mi sarebbe difficile il mostrare che queste idee non si accordano colla teorica della reminiscenza, se una tal digressione non fosse troppo aliena dal mio soggetto. Esse consuonano bensì a capello colle dottrine panteistiche, esposte nel precedente capitolo; nè il panteismo potrebbe essere più schiettamente significato. Se l' anima umana è una semplice *forma;* se questa forma è la *manifestazione* di una sostanza preesistente; se questa sostanza è lo stesso *tipo del bello, del bene,* e di tutte le verità apodittiche e razionali; se ne è *il tipo primitivo e assoluto;* se ella diventa uomo, *acquista la coscienza e il pensiero distinto, passando dallo stato di sostanza a quello di persona;* se prima di questo passaggio ella non era conscia di sè, ma stava *occulta agli occhi propri;* se quindi la personalità umana non è che un fenomeno; chi non vede che una sola sostanza si trova nell'universo, di cui l'animo umano, come ogni altro fenomeno, è una semplice

[1] *OEuv. de Platon,* tom. I, p. 167, 168.

modificazione? E si avverta, come la conoscenza è qui rappresentata, qual effetto del passaggio che l'unità sostanziale fa da sè stessa alla varietà fenomenica; il che quadra mirabilmente coi pensieri dell'Autore sulla spontaneità divina, dei quali facemmo dianzi discorso.

Ora posto che l'anima dell'uomo sotto la sua forma personale, non sia una sostanza separata, opera dell'onnipotenza creatrice, ma una di quelle infinite modificazioni, sotto le quali la sostanza unica e assoluta si manifesta; posto che testè ella non fosse, e abbia cominciato ad essere, ad avere la coscienza e il pensiero almeno distinto di sè medesima, e a vestire apparenza di persona; con qual fondamento potremo prometterci ch'ella sia per durar sempre sotto la sua nuova forma? Perchè non dovrà rientrare un giorno in quelle *profondità che l'ascondono a' suoi occhi propri,* come ne emerse, quando scese ad abitar la terra? La sola possibilità di questo esito, basterebbe a spegnere ogni speranza ragionevole dell'avvenire; or che fia, se l'esito è probabile, se è certo, secondo il tenore del panteismo? Non sia discaro a chi legge che io trascriva ancora un passo dell'illustre Traduttore, dove questa orribile conseguenza del panteismo non viene dissimulata. Nell'argomento del primo Alcibiade, il sig. Cousin parla in questa sentenza: « Le *moi* ne s'aperçoit lui-« même que dans le sentiment intime du pouvoir qu'il a de « se servir, quand et comment il lui plaît, de ces mêmes « organes qui l'enveloppent et dont il semble le produit. Ce « n'est qu'en se servant d'eux qu'il s'en distingue, et ce n'est « qu'en s'en distinguant qu'il soupçonne leur existence et « reconnaît la sienne. Tant que l'homme ne fait que sentir, « jouir ou souffrir, sa sensibilité eût-elle acquis les dévelop-

« pements les plus riches et les plus vastes, occupât-il
« l'espace entier de son étendue, remplît-il le temps de sa
« durée, l'homme n'est pas encore, du moins pour lui-
« même; il n'est à ce degré qu'une des forces de la nature,
« une pièce ordinaire de l'ordre du monde et du mécanisme
« universel qui agit en lui et par lui. Mais quand, parti des
« profondeurs de l'âme, prémédité, délibéré, voulu, l'acte
« libre vient s'interposer au milieu du flux et du reflux des
« affections et des mouvements organiques, le miracle de la
« personnalité humaine s'accomplit. Tant que le sentiment
« de l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le mi-
« racle continue; l'homme s'appartient à lui-même, et pos-
« sède la conscience d'une existence qui lui est propre.
« Quand ce sentiment diminue, celui de l'existence décroît
« proportionnellement : ses divers degrés mesurent l'éner-
« gie, la pureté, la grandeur de la vie humaine, et quand il
« est éteint, le phénomène intellectuel a péri [1]. » Il sig.
Cousin fece un rilevato servigio alla filosofia francese, porgen-
dole elegantemente tradotto il principe degli antichi filosofi;
ma egli avvelenò in gran parte questo benefizio colle inter-
pretazioni che vi aggiunse. È egli possibile il non sentir
qualche sdegno, a veder quel gran savio, quel gran disce-
polo di Socrate, solo degno veracemente del suo insigne
maestro, travestito in un panteista assoluto come lo Spi-
noza, in un materialista come quelli dei dì nostri? Dico ma-
terialista, perchè poco importano le frasi e gli accessorii,
quando la sostanza e il costrutto della dottrina è tutt' uno.
Il materialismo è detestabile per le sue conseguenze : i suoi
principii, le sue teoriche sugli atomi pensanti, sul cer-

[1] *OEuv. de Platon,* tom. V, 6, 7, 8.

vello che digerisce il pensiero, e simili, sono solamente ridicole; ma le sconsolate e funeste deduzioni che se ne tirano, sono laide e abbominevoli. Or che importa lo scambiarlo col panteismo, se si ottengono i medesimi risultamenti? E che monta il parlare in termini pomposi della *purezza* e della *grandezza della vita umana,* e anco l'indiarla, se la fai finire come le bestie? Io non ho bisogno qui di cercare se il sig. Cousin esponga i suoi sentimenti, o quelli di Platone; o anco nè gli uni nè gli altri; mi basta di veder fatta palese nella sua nudità schifosa la fatal conseguenza del panteismo.

« Tel est l'homme, » egli prosegue, « le principe indivi-
« duel; mais pour le bien connaître.... il faut le considérer
« de plus haut, et le rapporter lui-même à son propre prin-
« cipe, à l'essence universelle dont il émane.... Ce qui con-
« stitue le *moi,* c'est son caractère de force ou de cause. Or,
« cette cause, précisément parce qu'elle est personnelle....
« est finie, limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition
« nécessaire des forces étrangères de la nature; elle a ses
« degrés, ses bornes, ses affaiblissements, ses suspensions,
« ses défaillances; elle ne se suffit donc pas à elle-même; et
« alors même que, fidèle à sa nature, elle résiste à la fatalité
« qui fait effort pour l'entraîner et l'absorber dans son sein,
« alors même qu'elle défend le plus noblement contre cette
« fatalité et les passions qui en dérivent, la liberté faible et
« bornée, mais réelle et perfectible, dont elle est douée;
« elle éprouve le besoin d'un point d'appui plus ferme
« encore que celui de la conscience, d'une puissance supé-
« rieure où elle se renouvelle, se fortifie et s'épure. Mais
« cette puissance, où la trouver? Sera-ce à la scène mobile
« de ce monde que nous demanderons un principe fixe?

« Sera-ce à des formules abstraites que nous demanderons
« un principe réel? Il faut donc revenir à l'âme, mais il faut
« entrer dans ses profondeurs. Il faut revenir au *moi*, car le
« moi seul peut donner un principe actif et réel; mais il faut
« dégager le moi de lui-même pour en obtenir un principe
« fixe, c'est-à-dire, qu'il faut considérer le moi substantielle-
« ment; car la substance du moi, comme substance du moi,
« doit être une force, et comme substance, elle doit être
« une force absolue. Or, n'est-ce pas un fait que sous le jeu
« varié de nos facultés et pour ainsi dire à travers la con-
« science claire et distincte de notre énergie personnelle, est
« la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas
« la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée, que le moi
« c'est-à-dire toute l'activité volontaire ne s'attribue pas,
« mais qu'il représente sans toutefois la représenter inté-
« gralement, à laquelle il emprunte sans cesse sans jamais
« l'épuiser, qu'il sait antérieure à lui, puisqu'il se sent venir
« d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait posté-
« rieure à lui, puisqu'après des défaillances momentanées,
« il se sent renaître dans elle et par elle? Exempte des
« limites et des troubles de la personnalité, cette force an-
« térieure, postérieure, supérieure à celle de l'homme, ne
« descend point à des actes particuliers, et par conséquent
« ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile dans
« l'unité de son action infinie et inépuisable, en dehors et
« au-dessus du changement, de l'accident et du mode, cause
« invisible et absolue de toutes les causes contingentes et
« phénoménales, substance, existence, liberté pure, Dieu.
« Or, Dieu une fois conçu comme le type de la liberté en
« soi, et l'âme humaine comme le type de la liberté relative
« ou de la volonté, il suit que plus l'âme se dégage des liens

« de la fatalité, plus elle se retire des éléments profanes qui
« l'environnent et qui l'entraînent vers ce monde extérieur
« des images et des formules aussi vaines que les images,
« plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, au Dieu
« qui habite en elle; et mieux elle se connaît elle-même,
« puisqu'elle se connaît non-seulement dans son état actuel,
« mais dans son état primitif et futur, dans son essence.
« C'est là la condition et le complément de toute sagesse, de
« toute science, de toute perfection [1]. »

La dottrina dei materialisti è certo meno pericolosa di queste squisitezze panteistiche; giacchè la cinica schiettezza di quelli può piuttosto stomacare, che sedurre : laddove l'orpello, con cui i panteisti adornano i loro sentimenti, e la sembianza religiosa, colla quale coonestano l'empietà dei loro dogmi, può riuscir funesta ai lettori non avveduti. Se tu guardi alla corteccia, si può egli parlare in modo più pio, più nobile, più elevato, sentire più degnamente di Dio e dell' uomo, che nello squarcio sovrascritto? Iddio tipo supremo di libertà e di perfezione; principio, sostegno e termine di tutte le esistenze; fonte, da cui rampollano, mare, a cui ritornano tutte le cose; appoggio e forza del nostro animo, che non potrebbe combattere contro le passioni e la natura, se non si rinfrancasse ed avvalorasse continuamente cogl' influssi di quell' aiuto supremo; che non potrebbe ottenere una perfetta vittoria sul fato che lo circonda, se non tentasse di sottrarsi al giogo del senso, e d'innalzarsi a poco a poco verso il suo principio, a cui si dovrà ricongiungere un giorno, e trovare in esso la sua

[1] *OEuv. de Platon,* tom. V, p. 8, 9, 10, 11.

perfezione e beatitudine. Se queste sentenze s' interpretano a tenore del teismo, un cristiano filosofo potrebbe più altamente e santamente parlare? Ma quando rapportando questi discorsi isolati ai principii generali della dottrina, che rappresentano, se ne penetra il vero intendimento; quando rimosso ogni velo, si scopre, quei novelli maestri insegnare, Iddio, l' uomo, la natura, essere tutt' uno; il senso che abbiamo del nostro animo, essere *un confuso e sordo sentimento* di Dio [1]; potersi sentire Iddio, come intendere; Iddio essere una forza spontanea e fatale destituita di coscienza propria; la sua personalità esser quella delle sue fatture; e la personalità delle sue fatture, come la volontà e la libertà loro, esser meri fenomeni; l' uomo doversi sottrarre al fato della natura, per cadere sotto il fato divino; ed essere destinato a ricongiungersi col suo principio, perdendo la coscienza di sè stesso; l'immortalità che gli è promessa, essere l'annientamento del pensiero; l'arbitrio che si crede di avere, una necessità inesorabile; la virtù, in cui si affatica, una semplice apparenza; la felicità, a cui aspira, un' illusione della fantasia : il dovere e la speranza, il presente e l' avvenire, egualmente vani e chimerici; quando, dico, si scorge che a ciò si riduce sostanzialmente quella

[1] Santorre di Santa Rosa scriveva nel 1824 al traduttor di Platone queste parole : « J'ai lu et relu l'argument du premier Alcibiade : j'y ai « profondément réfléchi, et je te déclare, que mon esprit ne peut pas se « faire une idée nette de la substance. L'existence personnelle est la « seule que je conçoive, je n'ai pas la conscience *sourde et confuse* « dont tu parles. » (*Rev. des Deux Mondes*, tom. XXI, p. 678). Credo che il Santa Rosa avrà molti compagni. La sostanza unica e concreta dei panteisti, e, ciò che è peggio, il sentimento di questa sostanza, sono fantasmi e non idee.

pellegrina filosofia che regna in Europa, si dee lacrimare sopra una età, in cui i migliori ingegni professano dottrine, degne di essere posposte, non dirò alla sapienza, ma alla superstizione dei popoli Gentili, e delle nazioni più barbare che si trovino al mondo.

CAPITOLO TERZO.

IL SIG. COUSIN NEGA L'ESISTENZA DELLA RIVELAZIONE NEL SENSO CATTOLICO, E DELL' ORDINE SOVRANNATURALE.

Determiniamo in prima con precisione le due idee principali, che formano il soggetto di questo capitolo. Chiamasi rivelazione una cognizione data da Dio, alla quale l'uomo non può pervenire coll' aiuto dei mezzi naturali ch' egli possiede. Ella importa adunque due cose : 1° che la cognizione in origine provenga immediatamente da Dio; 2° che sia impossibile ad ottenere colle facoltà naturali. La prima, senza la seconda di queste doti, non basta a formare una rivelazione nel senso ordinario della parola; ondechè la cognizion razionale, benchè derivi immediatamente da Dio, secondo l'opinione fondata dei migliori filosofi, non si può chiamar rivelata, se non impropriamente; perchè la manifestazione divina che la costituisce, succede a tenore di un ordine costante e identico in tutti gli uomini, che fa parte delle leggi di natura. La qual manifestazione, si può, se piace, chiamar eziandio rivelazione divina; e lo è veramente, secondo il senso originale della parola; ma la locu-

zione non è propria, e può riuscire equivoca, se non è determinata da qualche aggiunta, perchè l'uso appicca alla voce rivelazione il concetto di una notizia eccedente la natura, pel modo, in cui fu da principio comunicata agli uomini.

L'idea di rivelazione, nel suo significato ordinario, importa adunque quella di sovrannaturale, e non può stare senza di essa. L'ordine sovrannaturale è un complesso di fatti, di cui la rivelazione è una parte notabile e fondamentale. Ma in che consiste l'essenza del Sovrannaturale, proprio di quest'ordine di cose? Nella mia Introduzione, ho cercato il principio di questo concetto nella tela originaria dello spirito umano, e credo di averne spiegata l'origine in modo nuovo e irrepugnabile. Ma non potendo ora entrare in analisi scientifiche, e dovendo studiare sovrattutto nella brevità, mi contenterò di circoscrivere il senso del vocabolo coi concetti usuali degli uomini. Piglio come un postulato, che non fu mai recato in dubbio dal buon senso dei più, la natura essere un complesso di fatti che si producono e si succedono, secondo il tenore fisso e costante di certe leggi, che chiamansi perciò naturali, e sono in sostanza un complesso di forze operanti in un modo determinato. Ora un fatto, che non sia causato da tali forze e non possa essere; un fatto, che non si possa effettualmente spiegare colle leggi di natura, e si debba riferire a una operazione straordinaria della Divinità, che nello stabilir tali leggi non si è obbligata a seguirle irrevocabilmente, e può sospenderle o alterarle ogni qual volta ciò sia conforme ai fini della sua providenza; un tal fatto, dico, chiamasi sovrannaturale, perchè superiore alle forze e alle leggi di natura.

L'ordine sovrannaturale, di cui la rivelazione è un membro principalissimo, è tanto reale ed indubitato, quanto quello di natura. Non entrerò ad esporre le ragioni, che il provano: le suppongo note al lettore. Il mio scopo presente non è di mostrare che la religione è vera, ma ch' essa è impugnata dal sig. Cousin in tutti i punti essenziali, che la costituiscono. Se il sig. Cousin avesse detto: la religione è falsa, e nello spiantarne le basi, io fo opera degna di filosofo; dovrei discorrere per un altro verso. Ma egli confessa che è vera; protesta di riconoscerla, di adorarla; si dichiara ortodosso; s' indegna fortemente contro chi sospetta il contrario. Io non ho dunque a dimostrar la verità della religione, ma ad esaminare, se la dottrina del Professor francese sia veramente tale, qual egli la rappresenta, nel rispondere a' suoi accusatori.

E in prima, che tale non sia, si potrebbe già a buon diritto conchiudere dalle cose discusse, senz' aver bisogno di altro discorso. Imperocchè, come si può ammettere la rivelazione e il sovrannaturale, come si può essere cristiano e cattolico, professando il panteismo? Se v' ha una sostanza unica; se Iddio e la natura sono sostanzialmente una cosa medesima; se la natura è così necessaria come Iddio, e Iddio nell' operare così fatale come la natura; si può egli ammettere uno stato di cose, che sovrastia agli ordini naturali? Un doppio ordine importa necessariamente una pluralità di sostanze; un ordine sovrannaturale, che signoreggi le forze sottoposte e ne sia indipendente, importa di necessità un Dio liberissimo nella creazione e nel governo del mondo, non già di quella libertà apparente che i panteisti danno alla causa assoluta, non già di quella spontaneità operante, senza

previo conoscimento di un fine, che viene ammessa dal sig. Cousin, ma di una libertà vera, che possa operare al di fuori e non operare, che possa operare in questo modo o in quell' altro, che possa scegliere a piacimento lo scopo delle sue operazioni, e fra gl' infiniti possibili, i mezzi proprii ad ottenerlo. Il sovrannaturale o non può aver luogo nel sistema panteistico, o è al più un mero rispetto, una semplice astrattezza, con cui si considera la natura, cioè la varietà fenomenica, non già in sè stessa, ma in riguardo all' unitá sostanziale, che necessariamente la produce[1]. La storia conferma queste nostre asserzioni, e ci fa vedere il razionalismo teologico uscir dalle scuole insegnatrici del panteismo, come conseguenza necessaria delle sue dottrine. I panteisti di Alessandria vollero ridurre a mistero di filosofia naturale le reliquie superstiti della rivelazion primitiva, e il Cristianesimo nascente, come i panteisti di Germania dopo quindici secoli rinnovarono la medesima impresa. Benedetto Spinoza, che è il più celebre e il più rigido dei panteisti moderni, fu altresì il creatore del razionalismo biblico[2]; considerò l'ordine sovrannaturale, come uno di quei modi necessarii che determinano i divini attributi, lo confuse col corso naturale delle cose, e lo spogliò della sua essenza. Quanto si è poi alla rivelazione in particolare, parte così eminente di quell' ordine, come possono la sua natura e i suoi dettati conciliarsi col dogma di una sostanza unica? La creazion sostanziale, la personalità reale e non peritura dell' uomo, la libertà umana e divina, la caduta primitiva, l' Incarnazione ecc. sono verità, che da una parte ripugnano assolu-

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 158, p. 169.

[2] L'ho provato nella *Teor. del Sovr.*, not. 76, p. 442, 443.

tamente ai principii panteistici, e dall'altra parte formano la sostanza stessa della rivelazione, sia che si guardi alla forma più antica di essa, o al rinnovamento mosaico, o al compimento cristiano.

Egli sarebbe inutile il fermarsi più a lungo sovra un punto così evidente. Se adunque l'illustre Autore, di cui abbiam tolto a esaminare i sentimenti, consuona in religione a' suoi principii filosofici, egli dee essere razionalista. Ma egli potrebbe contraddirsi; potrebbe esser caduto anche qui in alcuna di quelle antilogie, delle quali si trovano altri esempi nelle sue opere. Giova però il riandare con attenzione ciò che ha scritto in questo proposito.

Nel discorrere i vari componenti della civiltà umana e i bisogni, a cui corrispondono, il sig. Cousin li riduce ad alcune idee fondamentali, che sono l'utile, il giusto, il bello, il santo ed il vero, donde nascono l'industria, lo stato, l'arte, la religione, e la filosofia [1]. La base della religione è l'idea di Dio; ma questa sola idea non basta a costituirla. « L'intuition de Dieu, distinct en soi du monde » (cioè, come unità sostanziale,) « mais y faisant son apparition, est la religion naturelle. Mais comme l'homme ne s'était pas arrêté « au monde primitif, à la société primitive, aux beautés « naturelles, il ne s'arrête pas non plus à la religion naturelle. En effet, la religion naturelle, c'est-à-dire l'instinct « de la pensée qui s'élance jusqu'à Dieu à travers le monde, « n'est qu'un éclair merveilleux, mais fugitif dans la vie de « l'homme naturel; cet éclair illumine son âme, comme

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

« l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée de l'utile. Mais dans « ce monde, tout tend à obscurcir, à distraire, à égarer le « sentiment religieux. Que fait donc l'homme? Il fait ici ce « qu'il a fait précédemment; il crée, à l'usage de l'idée « nouvelle qui le domine, un autre monde que celui de la « nature, un monde dans lequel, faisant abstraction de « toute autre chose, il n'aperçoit plus que son caractère « divin, c'est-à-dire son rapport avec Dieu. Le monde de la « religion, messieurs, c'est le culte. En vérité, c'est un sen- « timent religieux bien impuissant que celui qui s'arrêterait « à une contemplation rare, vague et stérile. Il est de « l'essence de tout ce qui est fort de se développer, de se « réaliser. Le culte est donc le développement, la réalisa- « tion du sentiment religieux, non sa limitation. Le culte « est à la religion naturelle ce que l'art est à la beauté na- « turelle, ce que l'état est à la société primitive, ce que le « monde de l'industrie est à celui de la nature. Le triomphe « de l'intuition religieuse est dans la création du culte, « comme le triomphe de l'idée du beau est dans la création « de l'art, comme celui de l'idée du juste est dans la créa- « tion de l'état[1]. » Ora io domando : qual è il culto, di cui ivi si ragiona? È forse il culto in genere, che abbraccia tutte le religioni, e i riti cristiani non meno che le superstizioni gentilesche, ovvero qualche culto in particolare? Nel secondo caso, si parla dei falsi o del vero culto? Nel primo, si allude all' essenza del culto o ai suoi accidenti? Ma il sig. Cousin non può aver voluto solamente parlare dei falsi culti, poichè le sue parole sono generalissime, e debbono essere, poichè discorre della religione in universale, poichè non accenna

[1] *Introd à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

alcuna eccezione, poichè parla di un culto, che corrisponda adequatamente alla religion naturale, che sia *lo svolgimento e l'effettuazione del senso religioso,* di un culto che sia degno di lode, faccia onore agl' inventori, rappresenti l'idea religiosa, come l'industria, lo stato e l'arte rappresentano l'utile, il giusto ed il bello; poichè in fine il suo discorso fatto in paese cristiano, al cospetto di un cristiano uditorio, diverrebbe ridicolo, se versando sul culto generalmente, escludesse il Cristianesimo, e si riferisse alla religione dei Cinesi o dei Turchi. Non si può anche dire che il ragionamento riguardi solo le parti accidentali delle pratiche religiose, poichè abbraccia il culto in tutto il suo complesso, e specifica segnatamente le sue attinenze verso l'idea religiosa, e verso il bisogno che ne hanno gli uomini; il che mostra, discorrersi non delle parti accessorie, ma della sostanza. Il parlare del sig. Cousin si riduce dunque a questa sentenza: che ogni culto in tutte le sue parti è un mero trovato dell' uomo, nè più nè meno che l'arte, lo stato e l'industria. Si può negare in modo più espresso l'origine divina del Giudaismo e del Cristianesimo, la verità della rivelazione, la realtà dell' ordine sovrannaturale? E pareggiare con maggior franchezza la religione data da Dio alle superstizioni congegnate dagli uomini? *L'intuizione di Dio è la religion naturale:* il culto che l'esprime è la religion positiva. Ora, se la religion positiva è un trovato umano, qual è la parte della religione che si possa riputare un instituto divino? Potrei corroborare vie più questo raziocinio, con quello che l'Autore segue dicendo sulle verità arcane della religione, ch' egli considera come parti del culto escogitato dagli uomini; ma riserbo questo punto speciale al capitolo seguente. Nel resto, che ogni culto sia una creazione mera-

mente umana, è una proposizione erronea eziandio in ciò che concerne le false religioni; come quelle, che si compongono dei residui della rivelazione primitiva. Non v' ha un rito un po' importante e diffuso nelle gentilesche superstizioni, come non v' ha insegnamento, il cui germe non risalga a un' origine più che umana: la falsità consiste solo nell' alterazione, nell' abuso, nella cattiva applicazione o interpretazione di ciò che in sè stesso è vero e ottimo. Tanto che in questo senso è verissima la sentenza contraria; che il culto e la religione non sono mai assolutamente opera dell' uomo.

Il vero culto è opera della rivelazione. Il sig. Cousin parla spesso di questa ne' suoi scritti; onde giova il cercare qual concetto se ne formi e qual valore le attribuisca. « Le genre « humain, » dic' egli, « croit à la raison et ne peut pas ne « pas y croire, à cette raison qui apparaît dans la conscience « en rapport momentané avec le moi, reflet pur encore, « quoiqu'affaibli de cette lumière primitive qui découle du « sein même de la substance éternelle, laquelle est tout en- « semble substance, cause, intelligence. Sans l'apparition de « la raison dans la conscience, nulle connaissance ni psycho- « logique ni encore moins ontologique. La raison est en « quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'onto- « logie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur « l'une et sur l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers « l'homme, elle apparaît à la conscience comme un hôte qui « lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui « donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était per- « sonnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité « hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état « de substance non manifestée, elle serait comme si elle

« n'était pas pour le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même.
« Il faut donc que la substance intelligente se manifeste; et
« cette manifestation est l'apparition de la raison dans la
« conscience. La raison est donc à la lettre une révélation,
« une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué
« à aucun homme, et a éclairé tout homme à sa venue en
« ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc*
« *mundum* [1]. » Se si eccettuano i tratti panteistici di questo
squarcio, la dottrina che vi è contenuta è sostanzialmente
vera, giacchè la cognizion razionale comune a tutti gli
uomini, è l'intuito naturale di Dio stesso. Anzi l'ingegnoso
Autore pecca piuttosto per difetto, che per eccesso; perciocchè, negando l'apprensione immediata dell' Idea, nel
senso di santo Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche, e interponendo fra l'oggetto reale e l'intuito un
ente astratto, a cui dà nome di verità, egli guasta la sua
teorica, e si dilunga dal rigore ontologico. Ma questo punto
appartiene alla mera filosofia, nella quale per ora non
entro. D'altra parte, io concedo molto volentieri, che la
cognizion razionale sia una vera rivelazione, secondo il
senso nativo di questa parola, e l'uso men proprio, che se
ne può fare al dì d'oggi; ma chieggo, se a questa manifestazion naturale riducasi tutta la rivelazione? Chieggo, se il
Giudaismo e il Cristianesimo non siano qualche cosa di più
che questa luce illuminante tutti gli uomini, secondo il testo
di san Giovanni? Il qual testo si può anco intendere della
rivelazione sovrannaturale e primitiva, di cui il genere
umano, eziandio dopo la colpa, non fu affatto diseredato,
avendone serbate molte reliquie. Se il sig. Cousin dichiara

[1] *Fragm. phil.*, tom. I. p. 78.

di non ammettere altra rivelazione, egli è perfetto deista. Se dice il contrario, io gli domando, per qual motivo, e qui, e in tutti gli altri passi che allegherò, e in ogni altro luogo delle sue opere, benchè parli spessissimo di rivelazione, e assai diffusamente, si guardi tuttavia di pronunziare una sillaba, da cui si possa inferir l'esistenza di una rivelazione superiore alla natura, e la legittima possessione, che il Giudaismo e il Cristianesimo hanno di questo privilegio? Come può credersi ch'egli pigli sempre il vocabolo di rivelazione nel senso men proprio? Che se ammettesse la realtà della cosa significata dall'uso più ordinario della parola, non lo dicesse, o almeno non lo accennasse? Si scuserà forse col dire che è filosofo e non teologo; e che quindi parla solo della rivelazione concernente il soggetto della scienza, che professa? Ma se il filosofo non dee entrare in teologia, non dee pure parlar in modo, che sembri negare le verità teologiche; se il filosofo non dee allargarsi sulle materie meramente religiose, può e dee almeno toccarle, quando è opportuno; ed è opportuno e prescritto il farlo, quando, non facendolo, si può credere che si rigettino i dogmi più sacrosanti, o almeno si pongano in dubbio; sovrattutto, se si parla ai giovani, da cui vuolsi rimuovere anche il menomo pericolo di falsa interpretazione, e in un secolo irreligioso come questo, in cui il solo silenzio assoluto e continuo sulla somma di certe verità, può parere una tacita connivenza verso coloro, che le impugnano. L'argomento adunque, che noi ricaviamo dal silenzio costante del sig. Cousin, se si ha l'occhio a tutte le circostanze, se si osserva che riguarda, non questo solo articolo della rivelazione in genere, ma tutti gli altri capi, di cui faremo menzione, se si riscontra col panteismo, onde l'Autore fa professione espressa, questo argo-

mento dico, ancorchè negativo, sarebbe sufficiente a giudizio di ogni buon estimatore per dedurne la trista conseguenza, che ci siam proposti di dimostrare. Ma le prove positive non mancano per confermarci in un' opinione, che vorremmo poter mettere in dubbio ragionevolmente.

Infatti il nostro filosofo così prosegue : « La raison est le « médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de « Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui sert d'inter- « prète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois « et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu « absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa mani- « festation en esprit et en vérité ; ce n'est pas l'être des êtres, « mais c'est le Dieu du genre humain [1]. » Qui si tratta manifestamente, non del semplice *Verbo,* del *Logo di Pitagora e di Platone,* del *Logo* in quanto *illustra ogni uomo veniente in questo mondo,* cioè della partecipazione razionale, che gli uomini hanno alla luce del Verbo; ma di esso Verbo, come *mediatore e precettore degli uomini,* nel senso del Cristianesimo, del *Verbo fatto carne, uomo e Dio in un tempo,* fondatore del culto *in ispirito e in verità.* Se adunque la religione del Verbo, così considerata, è comune *a ogni uomo,* e s' immedesima colla *ragione a cui crede il genere umano,* chi non vede che il Cristianesimo, non che essere una rivelazione e un culto sovrannaturale, è una mera forma dell' umana ragione, e che si differenzia da questa, non mica per la sostanza delle cose, ma per la sola corteccia, cioè per gli emblemi, di cui è rivestito? E se questa illazione non paresse abbastanza stringente, e il lettore amasse d' intenderla espressa formalmente

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 78.

dalla penna dall' Autore, noi potremo contentarlo, e fornirgli quanto desidera. Abbia solo pazienza per qualche istante, giacchè non ci è possibile il riferire più di un passo per volta, e il dire molte cose nello stesso tempo.

Altrove egli ripete la stessa dottrina sulla universalità della rivelazione: « Que l'homme par lui-même ne puisse « atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et « de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du « fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir ce phéno- « mène d'un jour et celui qui est la substance éternelle » (il panteismo potrebbe essere significato in modo più espresso?); « c'est ce dont on ne peut douter. De là la néces- « sité d'un terme moyen entre Dieu et l'homme; de là en- « core cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à « l'homme, et que le terme intermédiaire vienne de lui pour « aller à l'homme, l'homme étant dans une impuissance ab- « solue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à « Dieu; de là la nécessité d'une révélation. Or, cette révé- « lation commence avec la vie dans l'individu comme dans « l'espèce; le médiateur est donné à tous les hommes: c'est « la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce « monde [1]. » Finora si era creduto che la rivelazione della ragione comune a tutti gli uomini, la manifestazione naturale del Verbo, non potesse supplire ai bisogni dell' uomo scaduto e corrotto, non bastasse a rimetterlo in via di salute; si era creduto che *il mediatore necessario* per *sollevar l'uomo fino a Dio,* e ricongiungerlo al principio, da cui si è separato per l'antica colpa, non sia il Verbo in quanto illumina natu-

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 224, 225.

ralmente tutti gli uomini, ma il Verbo in quanto assunse la nostra natura, rinnovò la primiera rivelazione, e instituì un culto particolare; si era creduto, che senza soccorso straordinario, e col solo lume della ragione, l'uomo degenere non giungesse mai alla perfetta cognizione dei veri eziandio razionali, che importano alla sua salvezza; e quindi se ne argomentava la necessità della rivelazione, secondo il senso ristretto e rigoroso della parola. Ora il sig. Cousin c'insegna che la sola rivelazione necessaria è quella che *comincia colla vita nell' individuo è nella specie;* che il mediatore necessario *è dato a tutti gli uomini,* perchè *è la luce che gl' illumina universalmente.* Dirà forse ch' egli non esclude la necessità della rivelazione in più stretto significato? Ma allora, perchè non accennarlo? Tutto il tenore del suo ragionamento presuppone che la rivelazione, onde prova la *necessità,* sia *sufficiente,* affinchè gli uomini conseguiscano il loro fine; ch' ella basti per vincere *l'impotenza assoluta,* in cui è l'uomo, abbandonato a sè stesso, per salire al suo Creatore. Altrimenti il discorso è inconcludente e ridicolo. Che più? L'Autore chiama nella faccia seguente *platonica e cristiana* la sua *teoria* [1]. Dunque il Cristianesimo non è altro, che la rivelazion razionale, di cui egli parla; dunque la dottrina di Cristo non contiene sostanzialmente nulla, che non si trovi in quella di Platone.

Nel Programma, o sia abbozzo ragionato, che il sig. Cousin ci porge di un suo Corso, riducendolo a formole brevi e precise, egli replica le stesse cose, quasi nei medesimi termini; dal che apparisce il peso scientifico, ch' egli assegna a questa sua

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 226.

dottrina. « La raison par elle-même n'atteint pas l'être « directement; et ne l'atteint qu'indirectement par l'entre- « mise de la vérité. La vérité est le médiateur nécessaire « entre la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler « Dieu face à face, la raison l'adore dans la vérité qui le lui « représente, qui sert de verbe à Dieu et de précepteur à « l'homme. Or, ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même « un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant con- « stituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui « l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pou- « vant venir que de l'être absolu, de Dieu. La vérité abso- « lue est donc une révélation même de Dieu à l'homme par « Dieu lui-même; et comme la vérité absolue est perpétuel- « lement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son « entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une « révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. « —Théorie de la révélation [1]. » Qui si tratta adunque di un *mediatore*, di un *verbo*, che non è neppure Iddio naturalmente contemplato, ma è solo un ente astratto, che *s'interpone* fra Dio e l'uomo, cioè *la verità :* si tratta di una *rivelazione perpetua e universale,* la quale non è altro, che la ragione stessa : e si afferma che questa cognizion naturale della verità è ciò che costituisce la rivelazione intesa universalmente, la rivelazione, di cui gli uomini abbisognano per *arrivare a Dio.* Dirai forse che non si esclude con questo la rivelazione di un altro genere? L'Autore stesso contrasta alla tua eccessiva benignità, e la ripudia, continuando in questo modo : « Or, la vérité absolue étant l'unique moyen de rap- « procher l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infailli-

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 316, 317.

« ble, puisqu'on ne peut participer à la qualité sans partici-
« per à la substance, il s'ensuit que la raison humaine, en
« s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité,
« et vit par elle et dans elle, c'est-à-dire par lui et dans lui,
« d'une vie absolument opposée à la vie terrestre renfermée
« dans les limites du contingent. Loi suprême de l'huma-
« nité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est possible
« par la vérité, en la cherchant et en la pratiquant [1]. »
Vedi, che la rivelazione, di cui parla l'Autore ne esclude ogni altra, poichè *è l'unico mezzo, per cui l'uomo si possa accostare a Dio;* vedi, che altro sussidio non vi si ricerca, poichè questo è *un mezzo infallibile;* vedi, che sarebbe assurdo il voler altro, poichè nella *speculazione* e nella *pratica la verità* razionalmente conosciuta ci solleva sulla *vita terrestre, e ci unisce a Dio il più intimamente che sia possibile!* Dopo un linguaggio così spiattellato, vorrai ancor credere che l'illustre scrittore ammetta la necessità e l'esistenza di una rivelazione particolare? Vorrai farlo parlare a suo dispetto, fargli dire quel che non dice, e il contrario di quello che dice?

La rivelazione sovrannaturale fu fatta agli uomini per mezzo dell' inspirazione. L'inspirazione è una cognizione infusa da Dio nella mente umana per un' azione immediata ed estrinseca alle leggi naturali, che governano le sue potenze. Anche l'intuito razionale è l'effetto di un atto immediato e divino; ma si differenzia dall' inspirazione, in quanto è conforme al corso ordinario di natura. Che se piace di dare il nome d'inspirazione a un tal conoscimento, in quanto è

[1] *Fragm. phil.,* p. 317.

vivo, instantaneo, causato da un' efficacia obbiettiva, uopo è distinguere l'inspirazion naturale dalla sovrannaturale; l'inspirazion dell' artista, del poeta, del filosofo, da quella dei sacri scrittori, che commendarono alle carte i celesti dettati, da quella che la natura umana di Cristo possedeva abitualmente in virtù della union personale col Verbo divino. Questa distinzione è essenziale nel Cristianesimo; e chi confondesse l'una coll' altra, o riconoscesse solo fra loro un divario di gradi e non di essenza, non che essere cattolico, non sarebbe nemmeno cristiano. Il sig. Cousin riconosce nell' inspirazione l'origine della rivelazione, e riferisce costantemente la seconda alla prima. Benchè il concetto ch' egli si fa della rivelazione non sia equivoco nei passi surriferiti, veggiamo tuttavia, se la nostra chiosa sia confermata da ciò che egli dice intorno all' inspirazione.

Esposta la sua prediletta distinzione della cognizione spontanea e della cognizione riflessa, egli parla così nei Frammenti : « Il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion « que dans l'opération qui la précède, dans la spontanéité ; « seulement la réflexion est un degré de l'intelligence, plus « rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette « condition qu'elle la résume fidèlement, et la développe « sans la détruire. Or, selon moi, l'humanité en masse est « spontanée, et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le « souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout « toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon « les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une « âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des « êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philoso-

« phie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les
« note pour ainsi dire; et quand le moment de l'inspiration
« est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable
« qui n'avait pas la conscience de son génie, et qui souvent
« ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est
« le génie de la nature humaine, la *réflexion* est le génie de
« quelques hommes [1]. » Queste idee sull' uman genere inspirato, tolte di peso dal panteismo germanico, e trapiantate in Francia dall' illustre Autore, ci hanno prosperamente allignato, e riempono al dì d'oggi quasi tutti i libri, anche di coloro, che con maggior baldanza pretendono alla novità, e credono di conseguirla, dandoci dei piattellini tedeschi conditi alla francese. Vedesi dalle dette parole, l'inspirazione non esser altro che la spontaneità, cioè una facoltà naturale dell' animo umano; quindi essere comune a tutti gli uomini; variar nella *forma, secondo i tempi e i luoghi:* ma essere la stessa nella sostanza; essere una *rivelazione del soffio divino,* che anima la nostra specie; da lei nascere *i canti profetici, che risuonano di secolo in secolo.* Certo queste doti non convengono a una inspirazione particolare e superiore alla natura. Ma forse l'Autore non intende di favellare generalmente, e ristringe il suo discorso a un modo speciale d'inspirazione, cioè all' estro naturale; forse *i canti profetici,* a cui accenna, sono i versi delle Sibille e di Nostradamo. Per chiarire la sua intenzione, leggiamo alcuni altri luoghi, dove ricorre su questa materia.

« Toute parole est un acte de foi; cela est si vrai, que
« dans le berceau des sociétés toute parole primitive est un

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 80.

« hymne. Cherchez dans l'histoire des langues, des sociétés, « et dans toute époque reculée, et vous n'y trouverez rien « qui soit antérieur à son élément lyrique, aux hymnes, aux « litanies : tant il est vrai que toute conception primitive « est une aperception spontanée, empreinte de foi, une in- « spiration accompagnée d'enthousiasme, c'est à-dire un « mouvement religieux [1]. » L'inspirazione, di cui ivi si fa parola, è pure la spontaneità, facoltà naturale, comune a tutti gli uomini. Ad essa si attribuisce ogni *concetto primitivo,* ad essa il sapere di *ogni epoca più rimota :* non v'ha alcuna sorta di conoscenza, che le sia *anteriore :* ella appartiene manifestamente alla culla del genere umano, al primo esercizio delle facoltà intellettuali, e alla ordinazione primigenia della *società* e delle *lingue.* Nè crediate che si tratti di conoscenze estrinseche alla religione ; giacchè tale inspirazione si espresse con *litanie* e con *inni,* e fu essenzialmente un *moto religioso.* Ora, se la sola inspirazione, che accompagnò il genere umano ne' suoi principii, è quella di natura, come si può credere a un' inspirazione straordinaria nei tempi posteriori? La Bibbia non attesta l'una meno espressamente dell' altra. Il Giudaismo e il Cristianesimo, come rivelazioni particolari, presuppongono una rivelazione primitiva, che abbiano rinnovata. Se questa non ebbe luogo, fuori degli ordini di natura, lo straordinario delle rivelazioni succedenti non si può più storicamente, nè filosoficamente ammettere.

« L'action spontanée de la raison dans sa plus grande « énergie, c'est l'inspiration : or, quel est le caractère de « l'inspiration? L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 6.

« d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas
« l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas
« une langue terrestre; toutes ses paroles sont des hymnes,
« et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'in-
« spiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est
« nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagi-
« nation et du cœur, qui se mêlent aux intuitions primiti-
« ves, aux illuminations immédiates de la raison, et les
« teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où
« dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration,
« mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et
« de charme que les sens et l'imagination empruntent à la
« nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le pre-
« mier développement de l'intelligence [1]. » Altrove il sig.
Cousin particolarizza più al minuto i caratteri dell' inspira-
zione. « La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène
« qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui
« indirectement par la réflexion qui s'appuie sur elle, con-
« tient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la
« spontanéité, la réflexion se place à la source même et sur
« la limite de la religion et de la philosophie... Le caractère
« de l'inspiration est : 1° d'être primitive, antérieure à toute
« opération réfléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive,
« d'où résulte une autorité supérieure; 3° l'inspiration est
« vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'âme un sen-
« timent d'amour pour l'auteur même de toute inspiration.
« Or l'auteur de toute inspiration, est sans doute immédia-
« tement la raison humaine, mais la raison humaine ratta-
« chée à son principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

« principe ; c'est ce principe lui-même faisant son apparition « dans la raison de l'homme [1]. » Qui l'inspirazione ci è dipinta come il grado più energico della spontaneità naturale; come causa *immediata della religione;* come principio di *autorità* e di *fede,* cioè della fede e dell' autorità religiosa, e di una *fede viva,* che *vivifica* e *santifica* l'animo, e *vi diffonde la dilezione del suo autore.* Si noti che il sig. Cousin adopera ivi il linguaggio cristiano, e applica con una certa affettazione a un fenomeno naturale le locuzioni consacrate dall' uso a esprimere gli effetti sovrannaturali della grazia. Ma acciò niuno possa credere ch' egli non escluda ogni straordinario influsso, soggiunge che la causa *immediata* dell' inspirazione è *la ragione umana,* e che la cognizione inspirata si distingue solo dall' altra, in quanto essa ragione vi si riferisce al suo divino principio.

Egli non può adunque mettersi in dubbio che l' inspirazione dell' illustre Autore non sia da un lato un fenomeno meramente naturale, e dall'altro non venga rappresentata, come l' unica causa delle credenze e delle instituzioni religiose. Se tuttavia rimanesse ancora qualche incertezza nell' animo del lettore, essa verrà dissipata dal passo seguente, dove parlando della spontaneità, così favella : « Tel est, messieurs, le fait de l'affirmation primitive, antérieure à toute « réflexion et pure de toute négation; c'est ce fait que le « genre humain a appelé inspiration. L'inspiration, dans « toutes les langues, est distincte de la réflexion; c'est « l'aperception de la vérité, j'entends des vérités essentielles « et fondamentales. sans l'intervention de la volonté et de

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 4.

« la personnalité. L'inspiration ne nous appartient pas.
« Nous ne sommes là que simples spectateurs; nous ne
« sommes pas agents, ou toute notre action consiste à avoir
« la conscience de ce qui s'y fait; c'est déjà de l'activité sans
« doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie, volontaire et
« personnelle. L'inspiration a pour caractère l'enthou-
« siasme; elle est accompagnée de cette émotion puissante
« qui arrache l'âme à son état ordinaire subalterne, et dégage
« en elle la partie sublime et divine de sa nature :

« *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.*

« Et en effet, l'homme dans le fait merveilleux de l'inspi-
« ration et de l'enthousiasme, ne pouvant le rapporter à
« lui-même, le rapporte à Dieu, et appelle révélation l'affir-
« mation primitive et pure. Le genre humain a-t-il tort,
« messieurs? Quand l'homme, avec la conscience de sa faible
« intervention dans l'inspiration, rapporte à Dieu les vérités
« qu'il n'a pas faites, et qui le dominent, se trompe-t-il?
« Non certes, car qu'est-ce que Dieu? Je vous l'ai dit, c'est
« la pensée en soi, la pensée absolue avec ses moments fon-
« damentaux, la raison éternelle, substance et cause des
« vérités que l'homme aperçoit. Quand donc l'homme
« rapporte à Dieu la vérité qu'il ne peut rapporter ni à ce
« monde, ni à sa propre personnalité, il la rapporte à ce à
« quoi il doit la rapporter; et l'affirmation absolue de la
« vérité sans réflexion, l'inspiration, l'enthousiasme, est une
« révélation véritable. Voilà pourquoi, dans le berceau de la
« civilisation, celui qui possède à un plus haut degré que
« ses semblables le don merveilleux de l'inspiration passe à
« leurs yeux pour le confident et l'interprète de Dieu. Il

« l'est pour les autres, messieurs, parce qu'il l'est pour
« lui-même, parce qu'il l'est en effet dans un sens phi-
« losophique. Voilà l'origine sacrée des prophéties, des
« pontificats et des cultes. Remarquez aussi, messieurs, un
« effet particulier du phénomène de l'inspiration. Quand
« l'homme pressé par l'aperception vive et rapide de la vérité,
« et transporté par l'inspiration et l'enthousiasme, tente de
« produire au dehors ce qui se passe en lui et de l'exprimer
« par des mots, il ne peut l'exprimer que par des mots qui
« ont le même caractère que le phénomène qu'ils essaient
« de rendre. La forme nécessaire, la langue de l'inspiration
« est la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne
« débutons pas par la prose, mais par la poésie, parce que
« nous ne débutons pas par la réflexion, mais par l'intuition
« et l'affirmation absolue. Il suit encore que nous ne débu-
« tons pas par la science, mais par la foi, par la foi dans
« la raison, car il n'y en a pas d'autre [1]. »

Questo linguaggio non ha d'uopo di chiosa. Il raziona-
lismo panteistico vi è espresso con una tale evidenza, che se
ne possono disgradare i seguaci men rispettivi delle scuole
germaniche. Il mio lettore non sarà certamente sedotto dalle
speciosità di questo discorso; sentirà anzi (spero) racca-
priccio ed orrore di un sistema, che pareggia tutti i fanatici
e gl' impostori dell'universo a Mosè e a Gesù Cristo. Che
sarebbe della civiltà nostra, se questa dottrina si stabi-
lisse nel mondo? Che diverrebbe l'autorità dell' Evangelio,
e dei sublimi insegnamenti di amore e di fratellanza univer-
sale che ha consacrati, se si toglie a questo libro la sua

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

divina origine, se si colloca nella stessa classe dell'Avesta e dei Vedi? Insensati, che lodate e levate a cielo tali precetti, e fate ogni opera per distruggere ciò che li rende autorevoli! Non vedete che il Cristianesimo è nullo, se non è unico? Non vedete che la sua forza dipende dalla sua divinità? E non già da quella divinità razionale, che si trova più o meno mista all'errore in tutte le religioni del mondo, ma da una divinità tutta sua propria, da una divinità assoluta, scevra di ogni difetto, sovrastante alla ragione e ai trovati degli uomini? Non vedete, che se il Cristianesimo non è tenuto per superiore alla natura, non potrà vincere i suoi istinti ribelli, non potrà migliorarla e assoggettarla alla signoria dello spirito? Non vedete, che se Cristo non è creduto e adorato come Dio, svanisce l'efficacia del suo esempio e delle sue parole; che se spogliate la sua natura umana della unione col Verbo, se ne fate un semplice uomo, ancorchè eccellentissimo, lo esautorate di quel privilegio che lo rende singolare, e menomate tanto il suo imperio, quanto la terra sottostà al cielo? Credete voi, che se i fedeli dei primi secoli avessero pensato a modo vostro, la loro religione si sarebbe propagata e stabilita nel mondo? Ch'ella avrebbe vinte le preoccupazioni del volgo, i cavilli dei sofisti e il ferro dei persecutori? Che tanti milioni di martiri sarebbero morti per un uomo; che i barbari domatori dell'imperio, e distruttori della civiltà romana, avrebbero accettate le opinioni di un filosofo? Direte forse che questi prodigi allora si richiedevano, ma che l'eroismo religioso non è più necessario ai giorni nostri? Quasi che tutto il mondo sia incivilito, e ben due terzi del genere umano non giacciano ancora nella barbarie! Quasi che la barbarie sia il solo nemico, cui la religione dee vincere; e la principale sua guerra non sia

contro la cultura degenere, contro l'iniquità e la corruttela! Quasi che la civiltà nostra così lodata non abbia ancora tanti barbari nel suo seno, quanti sono gli uomini viziosi e perversi, che ne impediscono i veri progressi, ne guastano o ne distruggono i salutiferi effetti! L'egoismo signoreggia da principe in tutte le classi dei cittadini, e voi dite che la religione non ha più nemici da vincere! Le virtù private e civili, la disposizione al sacrificio [1], i sensi generosi e magnanimi, e tutte quelle morali grandezze, che consolarono gli avi nostri, e abbellirono il mondo, fra le rozzezze del medio evo, riescono ogni giorno più rare, e voi stimate che l'eroismo cristiano sia divenuto superfluo! E che vorrete sostituire alla religione? Forse la filosofia? Ma che filosofia potrete darci, se ne spiantate le fondamenta? Ci darete un sensismo brutale, un pirronismo disperante, un panteismo ipocrita, tanto più pernicioso, quanto sotto men deforme apparenza coprirà velenosi frutti. Ciechi, che non vedete, il Cristianesimo antico, il Cristianesimo cattolico e la vera sapienza essere inseparabili; e che nel voler ridurre la religione a una larva ingannevole, pareggiandola ai falsi culti, mostrate di non conoscere la fede, nè la filosofia medesima! Se foste

[1] Dicendo che l'amore e l'uso dei sacrifizi è oggi raro, debbo però escludere un solo genere, in cui è molto frequente. Voglio parlare della prontezza ad accettar certe cariche pubbliche, (che non sono gratuite, secondo l'uso della gretta antichità,) come, verbigrazia, quella di ministro. Imperocchè coloro, che entrano a questo ufficio, specialmente in Francia, sogliono oggi vantarsene dalla ringhiera, come di una prova grande e difficile di carità patria. Questo eroismo è divenuto quasi universale; ognuno vuol essere connumerato fra le vittime; e se tuttavia pochi ricevono quest' onore, non è certo per difetto di buon animo e di fervore in quelli che aspirano al generoso olocausto.

filosofi, sapreste che la natura di una cosa ne chiarisce e determina il principio; e che l'indole singolare, perfetta, incomunicabile del Cristianesimo, lo divide per infinito intervallo dalle altre credenze, e ne comprova la divina origine. Se foste filosofi, sapreste che il genere umano non potè cominciar a pensare senza un concorso divino e straordinario; che l'esistenza di una rivelazione primitiva, è razionalmente e storicamente tanto certa, quanto l'esistenza dei popoli pensanti e del vostro proprio pensiero; che la spontaneità, di cui discorrete, è una favola, se non fu messa in atto da una parola rivelata. Voi fate il pensiero creatore della religione, quando in vece la religione fu nudrice, anzi madre del pensiero e dei segni che lo esprimono! Se foste filosofi, sapreste, che ammessa la verità di una rivelazion primordiale, e il governo di una Providenza vegliante sulle cose umane, è assurdo il voler supporre che la verità rivelata sia perita sopra la terra, e il cercarla altrove che in un'instituzione, risalente ai principii della nostra specie, e connessa tradizionalmente con quella prima dottrina. Or qual è questa instituzione, se non il Cristianesimo, e fra le varie società cristiane, qual può essere se non la cattolica? Mostrateci fuori del Cristianesimo una religione, che per una tradizione chiara, certa, continua, riascenda ai principii delle cose; mostrateci fuori della Chiesa cattolica una setta, che collo stesso ordine risalga fino a Cristo. E se far nol potendo, siete astretti a riconoscere che la perpetuità storica del Cristianesimo cattolico è tanto singolare e sua propria, quanto la sua intrinseca eccellenza; confessate altresì che il volerne accomunare la natura e l'origine con quella degli altri culti, è una solenne follia indegna di un filosofo.

Chi legge avrà avvertito che l'illustre Autore, conforme al suo costante proposito di tirare per forza alla natura gli elementi sovrannaturali della religione, confonde insieme l'entusiasmo e l'inspirazione religiosa. « L'enthousiasme » dic' egli in un altro luogo, « après avoir entrevu Dieu dans ce « monde, crée le culte, et dans le culte entrevoit Dieu encore [1]. » Giovanni Locke avendo trattato dell'entusiasmo, e consideratone gli eccessi piuttosto che i pregi e i vantaggi, il sig. Cousin ne piglia la difesa, e così discorre : « La raison « fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit point nous, « et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec « notre personnalité : la raison est impersonnelle. D'où « vient donc en nous cet hôte merveilleux, et quel est le « principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe c'est Dieu, le premier et dernier principe de toute chose. Or si la raison avait jusqu'alors en « elle une foi immense, quand elle s'est rattachée à son « principe, et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi qu'elle « avait en elle s'accroît, non pas en degrés mais en nature, « pour ainsi dire, de toute la supériorité de la substance « éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait son « apparition. Alors arrive un redoublement de foi dans les « vérités que nous révèle la raison suprême, dans ces ombres du temps et dans la limite de notre faiblesse. Voilà « donc la raison divinisée à ses propres yeux dans son « principe. Or cet état de la raison qui s'écoute et se prend « elle-même comme l'écho de Dieu sur la terre, avec les « caractères particuliers et extraordinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme. Le mot expli-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 1.

« que assez la chose : l'enthousiasme c'est le souffle de Dieu « en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction « et à la démonstration, c'est la spontanéité primitive oppo- « sée au développement ultérieur de la réflexion, c'est « l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans « la plus grande indépendance et des sens et de notre per- « sonnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour « ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains indi- « vidus, et encore certains individus dans certaines circon- « stances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme « est un fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, « qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel « individu, à telle ou telle époque, mais à la nature « humaine, dans tous les hommes, dans toutes les condi- « tions, et presque à toute heure. C'est l'enthousiasme qui « fait les convictions et les résolutions spontanées, en petit « comme en grand, dans les héros et dans la plus faible « femme. C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en « toutes choses; et l'esprit poétique, grâce à Dieu, n'est pas « exclusivement propre aux poëtes; il a été donné à tous les « hommes en quelque degré plus ou moins pur, plus ou « moins élevé; il paraît surtout dans certains hommes et « dans certains moments de la vie de ces hommes qui sont « les poëtes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui « fait les religions; car toute religion suppose deux choses : « 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités abso- « lues; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui les « lui révèle. Jusque-là tout est bien; nous sommes encore « dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est « la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de « l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le

« poëte, quand le prêtre répudient la raison au nom de la
« foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils
« le sachent ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'affaire ni du
« poëte ni du prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font,
« dis-je, autre chose que mettre un mode de la raison
« au-dessus des autres modes de cette même raison; car
« l'intuition immédiate est au-dessus du raisonnement, elle
« n'appartient pas moins à la raison : on a beau répudier la
« raison, on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc un
« fait rationnel, qui a sa place dans l'ordre des faits naturels
« et dans l'histoire de l'esprit humain; seulement ce fait est
« extrêmement délicat, et l'enthousiasme peut aisément
« tourner à la folie. Nous sommes ici sur la borne douteuse
« de la raison et de l'extravagance. Voilà le principe uni-
« versel, nécessaire et légitime de la philosophie religieuse,
« des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut
« pas confondre avec les égarements qui peuvent le cor-
« rompre [1]. »

L'entusiasmo somiglia dunque per ogni verso all' inspirazione ammessa dal nostro filosofo, cioè alla potenza nativa della spontaneità umana. Esso crea le rivelazioni, le religioni, ed è la fonte unica dell' autorità *assoluta* e *divina,* di cui sono investite. Tutti gli uomini ne partecipano fino ad un certo segno; ma il suo più alto grado è un privilegio di *pochi individui,* (cioè, per quanto io conghietturo, dei profeti e dei rivelatori,) e di *certe circostanze* particolari. Queste sono ripetizioni delle cose già dette dianzi. Ma ciò che vi ha di pellegrino si è la sentenza, che *al poeta ed al prete non appar-*

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 24.

tiene il saper quel che fanno. Lascerò ai poeti il provvedere ai propri casi, e l'intendersela col nostro filosofo. Ma quanto ai preti, chieggo licenza di chiedere, poichè lor si toglie la coscienza *di quel che fanno*, quali siano i fortunati, che la posseggano in loro scambio. I filosofi, risponderà il sig. Cousin, conforme a un suo pronunziato, che riferiremo nel capitolo seguente. Or siccome il sig. Cousin è filosofo, ne consèguita ch'egli dee essere informato di *quel che facciano i preti*, vale a dire del vero senso del loro ministerio e delle loro dottrine. La pretensione è piacevole e curiosa, e quanto ella sia fondata, il lettore può levarne un saggio dal nostro ragionamento.

Nei passi dell'illustre Autore, che abbiamo sin qui ventilati, si considera la materia generalmente, e benchè sia manifesto dal loro tenore, che, non tanto che escludano il culto cristiano co' suoi legittimi precessori, vi si riferiscono in modo particolare, tuttavia non ne trovi in essi espressa menzione. Certamente non si dee aspettare da uno scrittore così guardingo e assegnato, come il sig. Cousin, ch'egli faccia dalla cattedra, o divulghi in sui libri una professione diretta, aperta, assoluta di razionalismo teologico, e collochi nominatamente fra le favole le religiose credenze, che regnano in Francia e in tutto il mondo civile. E qui, non che biasimare, lodiamo altamente il celebre Professore della sua prudenza; perchè il non credere alla divinità del Cristianesimo può essere più sventura, che colpa, in questa misera età; ma l'ostentare l'incredulità propria, come alcuni fanno, il propagarla coi discorsi e coi libri, l'innestarla negli animi teneri, e servirsi all'abbominevole proposito del pubblico o del privato insegnamento, è follia o delitto gravis-

simo. Così avesse il sig. Cousin dissimulate anche meglio su questo punto le sue opinioni! Imperocchè, come abbiam veduto, egli non ha talmente occultato il suo pensiero, che non sia chiarissimo a ogni lettore dotato del buon senso più comunale; tanto che ci siamo creduti in obbligo di parlare, quando il tacere ci parrebbe maggiormente pericoloso. Che se egli avesse coperte le sue opinioni con un velo men penetrabile, ci saremmo guardati di sollevarlo, per non farci autori di scandalo, invece di rimediarvi. Non si aspetta a me l'incolparlo della inconsiderazione, in cui spesso trascorre; bensì loderollo di quella parte di riserva, che adopera. Ma se questa riserva lo impedì di aprire il suo pensiero con irriverente schiettezza; non lo ha però salvato dal discendere alcune volte ai particolari, e dall'accennare l'applicazione dei principii generici testè discorsi agl' instituti speciali della rivelazione. Infatti egli è spesso difficile l'evitare tali applicazioni, così per la natura del soggetto, che si maneggia, come per l'indole quasi estemporanea del parlar che si usa sulla cattedra. Tuttavia il lettore dee ricordarsi, che trattandosi di punti delicatissimi, la cautela abituale del professore non gli ha permesso che qualche rapido tocco; onde nei passi, che siam per citare, egli non dee aspettarsi la diffusione e la chiarezza di quelli, che abbiamo allegati.

Le rivelazioni particolari sono tre, cioè la primitiva, la giudaica e la cristiana. Tutte e tre hanno ciò di comune, che furono fatte immediatamente a pochi uomini, e per modo speciale. Questa comunicazione diretta non piace all' Autore; il quale la ripudia, senza clausula, sotto nome di misticismo. « Le mysticisme, » dic' egli, « consiste à substi-« tuer l'illumination directe à la révélation indirecte, l'extase

« à la raison, l'éblouissement à la philosophie. Je ne dis pas « qu'il n'y a point d'autre mysticisme que celui-là ; mais « tous les genres de mysticisme se rattachent à l'illumina- « tion directe. Le mysticisme et le rationalisme sont tou- « jours en présence, et selon que l'un ou l'autre l'emporte, « la religion est raisonnable ou absurde[1]. » Qui si parla del misticismo in religione, e non solo in filosofia, poichè si dice che rende la religione *assurda*. Nè s'intende di parlare solamente dei discepoli, ma dei fondatori della religione stessa, poichè il culto *ragionevole*, che si oppone al culto *mistico e assurdo*, è *il razionalismo*, che certo esclude ogni *illuminazione diretta*. Questa *illuminazione diretta* non è poi altro, che la rivelazione e l'inspirazione sovrannaturale; poichè ella si contrappone alla *ragione* e alla *filosofia*, nelle quali consiste *la rivelazione indiretta*.

Non piace eziandio al sig. Cousin la rivelazion personale, e i portenti, che talvolta l'accompagnano. Egli dice, parlando dei traviamenti de' mistici : « On veut entendre la voix de « l'esprit; il tarde, on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il « vient, messieurs, et l'on passe de la révélation rationnelle « aux révélations directes et personnelles. On appelle, on « écoute, on croit entendre; on a des visions et on en pro- « cure aux autres. On lit sans yeux, on entend sans « oreilles; on commande aux éléments, sans connaître leurs « lois, etc. [2]. » Egli è vero, che qui discorre in ispecie dei falsi mistici, e vi allude con alcuni dei particolari accennati; ma questa spiegazione mal si acconcia al passo seguente,

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 227.

[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4.

dove parla dei difetti dell' entusiasmo : « Il arrive encore « que ceux qui participent en un degré supérieur à cette « révélation de Dieu faite à tous les hommes par la raison « et par la vérité » (si noti bene, che secondo i principii generali dell' Autore, questa rivelazion razionale è la sola vera, e si estende a tutte le religioni, senza eccezione di sorta,) « s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été « refusée aux autres, non-seulement à ce même degré, mais « en totalité et absolument ; ils instituent dans leur esprit, « à leur avantage, une sorte de privilége d'inspiration ; et « comme dans l'inspiration nous sentons le devoir de nous « soumettre aux vérités que l'inspiration nous révèle, et la « mission sacrée de les proclamer et de les répandre, nous « allons souvent jusqu'à supposer que c'est un devoir aussi « pour nous, en nous soumettant à ces vérités, d'y soumet- « tre les autres, et de les leur imposer, non pas en vertu de « notre puissance et de nos lumières personnelles, mais en « vertu de la puissance supérieure de laquelle émane toute « inspiration ; à genoux devant le principe de notre enthou- « siasme et de notre foi, nous voulons aussi faire plier les « autres sous ce même principe et le faire adorer et servir « au même titre que nous l'adorons et que nous le servons « nous-mêmes. De là l'autorité religieuse ; de là bientôt la « tyrannie. On commence par croire à des révélations spé- « ciales faites en sa faveur, on finit par se regarder comme « un délégué de Dieu et de la Providence, chargé non- « seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais « d'éclairer et de sauver bon gré mal gré ceux qui résiste- « raient à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme « conduit bien vite à la tyrannie de l'enthousiasme [1]. » Qui

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.

discorrendo generalmente e abbracciando tutti i casi, si nega ogni rivelazione diversa per la sua qualità da quella, che è a tutti comune; si pronunzia vano ogni *privilegio d'inspirazione;* si ripete da un' illusione, da una chimera, da una *follia* l'ardore e lo zelo dell'apostolato; si deduce dalle stesse fonti *l'autorità religiosa.* Si dirà sempre che l'Autore parla dei visionari e dei fanatici, non dei legittimi profeti e rivelatori? Ma questa differenza bisognava almeno accennarla; bisognava evitare di parlare in modo che l'applicazione delle cose dette al Cristianesimo, non fosse meno ovvia e facile, che ad ogni altro caso.

In proposito delle opere prodigiose, con cui Iddio accompagna lo stabilimento delle rivelazioni particolari, abbiam già avuto sott'occhio il pensiero dell' Autore, per ciò che concerne le predizioni profetiche, parte così rilevante di quello straordinario, che legittima i principii della religione. Nel passo infrascritto egli parla anche dei miracoli : « Quand « on prie, on éprouve non-seulement le besoin, mais l'espoir « d'obtenir l'objet qu'on demande ; ajoutez à ces sentiments « naturels le travail de l'imagination; vous verrez naître « l'inspiration, l'esprit de prophétie et le don des miracles. « L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir : en « attendant la réponse, il y pense, il la médite, et il la fait « peu à peu lui-même; il se persuade ainsi qu'elle lui vient « de la Divinité; le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une « illusion semblable, quand on éprouve le vif désir de voir « un objet absent, l'imagination, éveillée par l'énergie de la « sensibilité, se met en jeu et nous offre l'objet vers lequel « notre âme tout entière aspire, et l'on croit voir et toucher « le produit de sa propre création. Voilà comment on arrive

« à s'attribuer le pouvoir des miracles, c'est une crédulité
« naturelle : le premier corps de prêtres qui a prédit l'ave-
« nir, qui a révélé les volontés des dieux, qui a enfanté des
« prodiges, a été d'abord dupe de lui-même : il ne faisait
« pas, comme on l'a dit, de la superstition à plaisir ; il était
« de bonne foi, et c'est là ce qui faisait son influence et son
« empire. Il parlait à des hommes disposés à la même crédu-
« lité : sa confiance en lui-même s'en augmentait, et sa puis-
« sance s'étendait ainsi de plus en plus [1]. » I difensori dei miti biblici non favellano altrimenti. L'Autore si scuserà forse, dicendo che gli esempi, con cui corrobora le sue asserzioni, sono tolti dal paganesimo? Sì; ma le sue asserzioni sono generiche, e riferibili a ogni religione. Non v' ha incredulo al mondo così indiscreto, che prescriva l' esemplificare le frodi o le illusioni degli uomini con esempi tolti dagli Evangeli; egli basta, che discorrendo della gentilità, si alluda al Cristianesimo.

« E quando all' uno accenna, all' altro mena. »

D'altra parte non v' ha persona veramente religiosa, che favellando dei falsi prodigi, e delle superstizioni procreate dalla ignoranza o dalla malizia degli uomini, parli in modo menomamente applicabile a quei fatti reverendi, che sono la guarentigia esteriore e la base storica della nostra fede.

Considerate le basi della rivelazione in particolare, riandiamo i pochi cenni, che si trovano nell' illustre Autore sulle tre principali epoche di essa. Ecco ciò ch'egli dice della più

[1] *Cours de phil., de* 1818, publié par Garnier, leçon 10, p. 92, 93.

antica di tutte. « Messieurs, il en est du genre humain « comme de l'individu. Une révélation primitive éclaire le « berceau de la civilisation humaine. Toutes les traditions « antiques remontent à un âge où l'homme, au sortir des « mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lu- « mières et toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrom- « pues par le temps et par la science incomplète des hommes. « C'est l'âge d'or, c'est l'Éden que la poésie et la religion « placent au début de l'histoire, image vive et sacrée du « développement spontané de la raison, de son énergie « native, antérieurement à son développement réfléchi [1]. » L' espressiva del sig. Cousin in questo luogo è abbastanza chiara. La *rivelazione primitiva, che illustrò la culla della civiltà umana,* non è altro che *la spontaneità della religione nella sua energia nativa :* il negozio passò, riguardo alla specie, nella stessa guisa che per l'individuo. Egli è vero che *tutte le tradizioni antiche,* e quindi anche la Bibbia, raccontano la cosa diversamente; ma queste narrazioni non sono che un'*imagine viva e sacra* di quello spontaneo movimento. Cercate in esse, non mica *la storia,* ma solamente *la poesia* e *la religione;* che è quanto dire, parlando più alla semplice, non la verità, ma le favole, che l'inviluppano. Quanto al vero, la filosofia sola può darvelo; e ben s'intende, non ogni filosofia, ma quella dell' illustre Autore. Che se la frase : *tutte le tradizioni,* non vi bastasse per intendere la cosa in senso universale, e sognaste qualche eccezione, eccovi che lo scrittore accorre in aiuto vostro, e vi salva da un grosso errore, parlandovi di un certo *Eden,* che la *poesia* cospira colla *religione* a *collocare nel principio della storia,* e ponendolo in filza coll'*età dell' oro,* la

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 7.

cui verità storica, ben sapete, non è molto autentica. La Genesi adunque, (e conseguentemente tutta la Bibbia, se si vuol essere imparziale e nemico dei privilegi,) non è più una storia, ma una poesia, come le scritture di Valmichi e Firdussi; di che, come vedete, s'accresce l'autorità e il valore del libro.

Considerato, come il sig. Cousin l'intenda della rivelazione primitiva, che è la base delle susseguenti, potete figurarvi presso a poco il concetto che si fa di queste. Egli tocca appena in pochi luoghi il Giudaismo; ma questi cenni, benchè rari e rapidi, hanno pur qualche pregio. Così, per esempio, egli dice, che « la race arabe, dont le peuple juif « fait partie, est une grande race assurément; elle a beau- « coup remué sur la terre; elle a produit Moïse, qui est bien « vieux, et qui pourtant dure encore; elle a donné le chris- « tianisme à l'Europe, et plus tard, à l'Asie, Mahomet et la « forte civilisation musulmane [1]. » Se aveste paura, che questo elogio fatto alla razza arabica, (l'Autore vuol dir semitica, poichè gli Ebrei non furono mai Arabi.) perchè ha *remué beaucoup*, producendo il Cristianesimo e Mosè, *che è molto vecchio*, pizzicasse di teologia, si aggiunge per assicurarvi, ch'ella produsse altresì Macometto; e l'Alcorano accresce il merito di aver partorito l'Evangelio e il Pentateuco. E la *forte civiltà musulmana* la valutate per poco? Quanto ella sia *forte*, ve lo dice la storia, sovrattutto quella dei dì nostri. E l'Autore vi spiegherà, come si possa lodare il *forte incivilimento* di una setta, che altrove egli pone fra quelle, che « produisent... ici une dégradation profonde,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

« là une tyrannie sans bornes [1]. Ce ne sont pas là de « médiocres présents. » No sicuramente. « Mais enfin, « quelque belle, quelque grande, quelque énergique que « soit cette race, elle n'est pas seule en ce monde, et « comme le temps est venu de rapporter la religion même « à la civilisation, le temps est aussi venu de substituer « au peuple juif l'humanité entière. Le cadre de Bossuet « subsiste; il ne s'agit que de l'agrandir [2]. » Sarò io indiscreto o cavilloso, se in questo raziocinio sospetto qualche malizia? Il dire che il *tempo è giunto di riferir la religione stessa alla civiltà,* vuol dire che i nostri buoni padri sognavano a credere che la religione nella sua essenza non dipenda dall' incivilimento, e abbia un principio sovrumano; laddove ora si è scoperto che la religione è un semplice portato della civiltà, e si dee riferire ad essa, come la parte al tutto, l'effetto alla sua cagione. Se il Bossuet considerò il Cristianesimo, e quindi il Giudaismo, che lo preparò, come il centro della storia, se considerò gl' Israeliti come un popolo unico e privilegiato, perchè solo depositario del vero prima dei tempi evangelici, questa fu una preoccupazione di teologo; giacchè ora si sa che tutta la specie fu investita di quella prerogativa, e che gli Ebrei furono un popolo come gli altri. Son io temerario in queste illazioni? Non sono esse consentanee alla dottrina dell' Autore esposta di sopra? Ma ascoltate: « Bossuet n'a tenu « presque aucun compte de l'Orient.... Cependant avant le « temps où le peuple de Moïse prend un caractère histo- « rique, il y avait derrière le golfe Arabique, par delà la

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 2.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 11.

« Perse, des contrées dix fois plus vastes que la Judée,
« dont la Judée n'avait aucune idée et ignorait même le
« nom. L'Asie centrale, avec ses populations et la civilisa-
« tion puissante et originale qu'elle a produite, était in-
« connue au mosaïsme et lui est étrangère; elle a eu son
« développement indépendant. Les racines du mosaïsme
« sont vieilles et profondes; mais elles ne couvrent pas la
« terre entière [1]. » Dunque vi fu un tempo, in cui *il popolo di Mosè non ebbe un carattere storico;* il che significa che la storia del Pentateuco comincia colla mitologia, come affermano i bibliologi razionalisti di Germania, e che la Genesi è forse un' imitazione dei Purani indici, secondo la bella opinione del Volney [2]. Altrimenti, come avrebbe potuto parlare di tempi anteriori ad un popolo, le cui *radici* non sono solamente *vecchie,* ma risalgono per una genealogica seguenza, certa e non interrotta, fino ai principii del mondo? Come avrebbe potuto discorrere della civiltà dell' *Asia centrale,* (si direbbe meglio australe o orientale, poichè nè l'Iran, nè l'India, nè la Cina non sono, che io mi sappia, nel centro del continente asiatico, e l'opinione di alcuni scrittori sopra una civiltà antichissima dell' Asia centrale, non ha fondamento,) come di cosa più antica, che i tempi storici degli Ebrei? Qual è il concetto, che l'illustre Autore si fa della Bibbia, e come codice religioso, e come storia umana? Non sa egli, non esser meno contrario alla buona critica, che alla sana fede, il supporla intarsiata di errori e di favole?

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 11.

[2] *Rech. nouv. sur l'hist. anc.,* tom. I. — *OEuv. compl.* Paris, 1825, tom. V. p. 280, 281, note.

Ma se si vuole conoscere in modo più esplicito l'opinione del sig. Cousin sul Giudaismo, bisogna cercarla, dove parla dello Spinoza. « Spinoza, » dic' egli, « calomnié, excommu-« nié, persécuté par les Juifs comme ayant abandonné leur « foi, est essentiellement juif, et bien plus qu'il ne le croyait « lui-même. Le Dieu des Juifs est un Dieu terrible. Nulle « créature vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de « l'homme lui est comme l'herbe des champs et le sang des « bêtes de somme. (*Ecclesiaste*). Il appartenait à une autre « époque du monde, à des lumières tout autrement hautes « que celles du judaïsme de rétablir le lien du fini et de « l'infini, de séparer l'âme de tous les autres objets, de l'ar-« racher à la nature où elle était comme ensevelie, et par « une médiation et une rédemption sublime de la mettre en « un juste rapport avec Dieu. » (Abbiamo già potuto vedere, e vedremo ancor meglio più innanzi, qual sia questa mediazione e redenzione, secondo la mente del sig. Cousin). « Spinoza n'a pas connu cette médiation..... Oui, Spinoza « est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je « foule, il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion « judaïque [1]. » Certo i Giudei di Amsterdam avrebbero qualche ragione di maravigliarsi, se udissero accusare i loro maggiori della scomunica lanciata contro il celebre apostata; se udissero dire che l'autor del Trattato teologicopolitico, dove spianta le basi della storia e della rivelazione mosaica, l'autor dell' Etica, dove stabilisce il più rigido panteismo, *era essenzialmente giudeo,* e non aveva *abbandonata la loro fede*. Dunque, secondo il sig. Cousin, Mosè fu panteista, e il

[1] *Fragm. phil.*, tom. II, p. 165.

sig. Salvador [1] ha ragione d'imputar questa dottrina pestifera al promulgatore del decalogo e del tetragramma? Dunque Mosè fu fatalista, disdisse a Dio le perfezioni morali, negò la creazione, negò la differenza tra il bene ed il male, poichè queste sono le opinioni dell' ateo olandese? Dunque nel Giudaismo non si aveva alcuna notizia di quella *redenzione sublime, che lega l'uomo con Dio?* Ma se l'illustre Autore si fosse procacciata una diritta notizia della mosaica instituzione, avrebbe saputo che in essa v'ha una parte pubblica, popolare, essoterica, allato a una dottrina più recondita, e per così dire acroamatica, e che la Bibbia e le tradizioni fanno buon testimonio di entrambe; che la relazione di tali due dottrine, che in sostanza ne formano una sola, è quella della figura al figurato; che i dogmi della mediazione e della redenzione, come gli altri misteri del Cristianesimo, appartenevano all' insegnamento interiore; che il vecchio testamento è pieno di allusioni a questi dogmi, e che senza di essi è inesplicabile; che il Dio de' Giudei non è nè più nè meno terribile di quello dei Cristiani; che la bontà, la clemenza e tutti gli attributi più soavi della Divinità, sono espressi e pennelleggiati con sovrumana facondia nei libri dell' antica alleanza; che se tuttavia la giustizia vendicatrice di Dio è messa, per così dire, più in rilievo nella vecchia che nella nuova legge, e l'una può chiamarsi legge di timore, e l'altra di amore, dal sentimento predominante, questo divario non riguarda la dottrina, ma soltanto l'economia dell' insegnamento, che vuol essere proporzionato al genio e ai bisogni di coloro che lo ricevono. La giudaica plebe rozza e tes-

[1] *Hist. des inst. de Moïse,* part. 2, liv. 1, chap. 1.

terceria, di *cuore incirconciso* e di *dura cervice* [1], avea d'uopo principalmente di essere scossa e frenata dall' idea dei divini giudizi; ma questo non ha da far nulla col *Dio terribile* nel senso dell' Autore. Certo il Dio di Mosè, di Davide e dei profeti, non è il dio crudele e distruttore degli Ammoniti, degli Scandinavi, degli Aztechi e dei Sivaìti dell' India; non è il dio inconscio degli Spinoziani, che possiede una potenza smisurata e fatale, senza temperamento di bontà, nè di giustizia, nè di providenza verso le sue fatture. Non credo che lo Spinoza orasse internamente al suo dio; poichè la preghiera è per ogni verso assurda nel suo sistema; ma certo, se pregava, è ridicolo il dire che lo facesse *sinceramente, secondo lo spirito della religione giudaica.* Quanto si è poi alla citazione dell' Ecclesiaste, l'illustre Autore ci avrebbe fatto cosa grata, a indicar l'edizione della Bibbia, da cui ha tolto il suo testo.

Del Cristianesimo egli fa più espressa menzione. Qui egli accenna che il Locke parlando del *Cristianesimo,* della *rivelazione,* della *fede,* « il n'entend pas une foi, une révélation « philosophique; cette interprétation n'appartient pas au « temps de Locke; il entend la foi et la révélation dans le « sens propre de la théologie la plus orthodoxe [2]. » Là si dichiara partigiano di questa *fede e rivelazione filosofica,* che è un trovato dei dì nostri, ripudiando, senza cerimonia e senza scrupolo, *la fede e la rivelazione nel senso proprio della teologia più ortodossa.* Non si possono intendere altrimenti le seguenti parole : « Le christianisme, messieurs, c'est la philosophie

[1] Act. VIII, 51.

[2] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 21.

« du peuple. Celui qui porte ici la parole est sorti du peu-
« ple et du christianisme, et j'espère que vous le reconnaî-
« trez toujours à mon profond, à mon tendre respect pour
« tout ce qui est du peuple et du christianisme. La philoso-
« phie est patiente : elle sait comment les choses se sont
« passées dans les générations antérieures, et elle est pleine
« de confiance dans l'avenir : heureuse de voir les masses,
« le peuple, c'est-à-dire à peu près le genre humain tout
« entier, entre les bras du christianisme, elle se contente
« de lui tendre doucement la main, et de l'aider à s'élever
« plus haut encore [1]. » Questo punto *più elevato,* a cui la
filosofia, che *è paziente,* promette di condurci bel bello, se
nol sai, è la filosofia medesima, come udrai fra poco.
Non ti par egli che questo considerare il Cristiane-
simo come cosa bassa, come cosa del volgo e *delle masse,*
che gli uomini abbandonano a mano a mano che sono in lena
di salir più alto, sia un gran segno di riverenza? Perciò
quando l'Autore farà l'elogio di questa religione, ti guar-
derai d'intenderlo in modo assoluto, e darai la tara oppor-
tuna alle sue parole. E avvertirai che il Cristianesimo è
una *religione razionale e idealistica,* che considera la natura
sous un point de vue idealiste, e che produce una filosofia dello
stesso genere; ch' esso è senza dubbio superiore alle *reli-
gions naïves du premier âge de l'humanité* (che degnazione!)
qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité : che
appartiene alla classe delle *religions de l'esprit* (ci son dunque
molte religioni *dello spirito,* molte religioni *in ispirito e in
verità*), le quali « tendent un peu trop à séparer Dieu de la
« nature, parce que la preuve sur laquelle elles reposent

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 2.

« sépare trop la raison et la conscience des sens et de l'expé-
« rience [1]. » L'Autore non osa dire che il torto del Cristianesimo è di escludere il panteismo, ma tel fa subodorare, accennandoti che *separa troppo Iddio dalla natura.* Non volerne però inferire ch'egli tenga il Cristianesimo per poca cosa, e non lo commendi in termini magnifici. « Le christianisme est la vérité des vérités, le complément de toutes « les religions antérieures qui ont paru sur la terre; il est « la meilleure des religions, et il les achève toutes, par bien « des raisons sans doute qui ne sont ni de mon sujet ni de « cette chaire, mais entre autres par celle-ci, qu'il est venu « le dernier, qu'il est la dernière des religions. Or il impli- « querait que la religion la dernière venue ne fût pas meil- « leure que toutes les autres, qu'elle ne les embrassât pas et « ne les résumât pas toutes. Venue la dernière, elle se lie à « toutes les autres et par là à tous les siècles [2]. » Queste lodi sono per altro più apparenti, che effettive. Se il sig. Cousin non voleva entrare in una materia estranea *al suo soggetto e alla sua cattedra,* poteva tacere; ma il porre la prerogativa del Cristianesimo nell' *esser venuto l'ultimo,* e far della sua eccellenza un accidente di cronologia, è una lode molto equivoca, più degna di un muderì turco, perorante la causa di Maometto, che di un filosofo o teologo cristiano. Ed è una lode fondata sul falso; poichè il Cristianesimo, come rinnovamento della rivelazion primitiva, è il culto più antico che si trovi, e non sarebbe divino, se non fosse antichissimo. La prerogativa del vero nelle cose ideali, consiste nell' essere, non già *l'ultimo,* ma il primo. E perchè, di grazia, il Cristia-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 25.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 11.

nesimo è ottimo, presupposto che sia ultimo? Perchè egli è *il compimento di tutte le religioni anteriori,* perchè *le termina, le abbraccia* e le *riassume* tutte. Dunque l'Evangelio è il compimento del gentilesimo! Dunque il culto cristiano abbraccia e riassume quello degl' idoli e dei fetissi! E nota bene, che si parla di *tutte le religioni,* niuna eccettuata; e che l' unico pregio conceduto in ispecie al Cristianesimo, stà nell' essere un sunto, e come dire una sintesi di *tutte* le credenze anteriori, eziandio delle più turpi ed assurde. Cristo fu un eclettico, anzi, un sincretico in religione, come l'illustre Autore in filosofia. Non è adunque da meravigliare, se questi appunta il Bossuet di aver rappresentato il Cristianesimo, come *centro*, *misura* e *scopo* della storia del genere umano [1], in vece di considerarlo, come l'epilogo dei culti, che lo precedettero. E al modo medesimo che s'innesta sui culti anteriori, di cui è una trasformazione, dovrà nell' avvenir tramutarsi e pigliare una nuova forma. « Le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui « s'y est fait de bon et de grand; mais il y était sous les con« ditions du temps, sous sa première forme, non sous sa « forme unique, ni sa forme dernière. Le moyen âge est le « berceau du christianisme; il n'en est pas la borne. Le « christianisme est le fond même de la civilisation moderne; « ils ont la même destinée; ils passent par les mêmes fortu« nes; et il fallait que lui-même sortit des ténèbres et des « liens du moyen âge pour se développer et porter tous les « fruits qui lui appartiennent [2]. » Non crediate mica che qui si tratti di disciplina, e delle forme accidentali della reli-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.

gione; si tratta dei dogmi, del culto, della gerarchia, cioè dell' essenza di quella. Il Cristianesimo ha prese successivamente diverse forme, ugualmente legittime, secondo i tempi. Quella che fu immediata succeditrice del medio evo è il protestantismo; *l'ultima* di tutte, sarà la pretta filosofia. Vedremo più innanzi tal essere l'intenzione dell' Autore.

Il commendare il Cristianesimo, dicendo che è *la migliore delle religioni,* è anche una frase assai singolare. Chi oserebbe dire o scrivere che la costituzione copernicana del mondo è il migliore dei sistemi astronomici? La verità non può chiamarsi *miglior* dell' errore, più che questo possa dirsi *peggiore* di quella. Se una cosa è *migliore,* rispetto ad un' altra, il termine del paragone dee esser *buono* in sè stesso; e una dottrina è in tanto buona, in quanto è vera. Dunque, se il Cristianesimo è *migliore* del politeismo, il politeismo dee esser buono e vero. Il solo divario sarà che il primo conterrà in modo più esplicito, *compiendole* e *terminandole,* le bontà e le verità già possedute dal secondo, in modo meno distinto e perfetto. Il che s'accorda squisitamente coi principii generali dell' Autore già esposti, e con quelli che di corto esporremo. Il quale in un altro luogo replica gli stessi concetti, quasi nei medesimi termini, e parla così: « Messieurs, le christia-
« nisme, la dernière religion qui ait paru sur la terre, est
« aussi et de beaucoup la plus parfaite. Le christianisme est
« le complément de toutes les religions antérieures, le der-
« nier résultat des mouvements religieux du monde; il en
« est la fin, et avec le christianisme toute religion est con-
« sommée. En effet le christianisme si peu étudié, si peu
« compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands
« systèmes religieux qui ont régné tour à tour dans l'Orient

« et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai,
« de sain et de sage, dans le théisme de l'Orient, et dans
« l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la Grèce et
« de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est une reli-
« gion qui, d'une part élève l'âme vers le ciel, vers son
« principe absolu, vers un autre monde, et qui en même
« temps lui enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en
« ce monde et sur cette terre. La religion de *l'homme-Dieu*
« donne un prix infini à l'humanité [1]. » Questo encomio sarebbe bello e vero, se potessimo segregarlo dai principii dell' Autore. Ma quando il misterio dell' Uomo Dio si riduce alla condizion razionale comune a tutti gli uomini, a tutti gl' impostori e forsennati del mondo, di che efficacia può essere per accrescere *il prezzo* dell' umana natura? Può dirsi con verità che il Cristianesimo contiene *ciò che v' ha di vero, di sano, di sapiente* nelle gentilesche superstizioni, in quanto queste erano l'alterazione dei primitivi erudimenti, che furono dall' Evangelio rinnovati e adempiuti. Ma se invece di essere l'instaurazione divina di ciò che fu *a principio* [2], il Cristianesimo non è che una cerna umana delle religioni che lo precessero, svanisce il suo carattere particolare, e non ha maggior rilievo, che il naturalismo italogreco filosoficamente chiosato dagli stoici e dagli Alessandrini. Tal è infatti l'ultima e fatale conseguenza del razionalismo religioso, professato dall' illustre Autore; la qual si riduce ad annullare affatto l'efficacia dell' instituto cristiano. Il che dovrebbe aprir gli occhi a coloro, a cui stanno a cuore almeno i progressi civili, e che inorridirebbero al solo pensiero di esautorare

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

[2] Matth. V. 17; XIX, 8.

l'Evangelio di quel benefico principato, che da diciotto secoli esercita sull' intelletto e sui costumi degli uomini. Tutta la controversia, per gli amatori assennati della civiltà, versa in questo problema: qual è il sistema teologico, che meglio avvalora l'autorità e la forza perfezionatrice dell' Evangelio, qual è quello che più le nuoce? La risposta non può essere dubbiosa, giacchè non è possibile l'immaginar una dottrina che sia più atta del cattolicismo a rinforzare, e del razionalismo teologico a debilitare e ridurre al niente l'autorità di Cristo e delle sue instituzioni.

La gravità e l'importanza del soggetto ci servirà adunque di scusa, se paresse a taluno, che questa minuta critica che andiamo facendo dei libri altrui, fosse un abusar la pazienza di chi legge, e uno scioperio di fatica e di tempo. D'altra parte l'ingegno, la facondia e le altre condizioni del sig. Cousin danno una certa importanza alle sue dottrine, non solo in Francia, ma in Italia ed altrove. Quel modo di sentire in opera di religione, che da quindici o vent' anni si va diffondendo nella prima delle dette province, quella miscredenza rispettosa e velata, che veste i sembianti della religione, e piglia anco, se occorre, le assise del santuario, molto più pericolosa della miscredenza nuda, schifosa, inverecconda, che dominava nel passato secolo, fu trasportata di Germania, introdotta nelle scuole, nelle accademie, nei giornali, e nella folla dei libri volgari, per l'opera e l'esempio principalmente del nostro scrittore. La baronessa di Staël, Beniamino Constant, e altri men celebri autori, aveano già disposto il terreno a ricevere la sementa, quando il sig. Cousin, compì l'opera, facendo, rispetto alle opinioni germaniche, ciò che il Condillac e gli enciclopedisti aveano effet-

tuato in ordine al sensismo e al deismo inglese, dopo che il Voltaire ebbe spianata la via a queste dottrine. Il citare i libri francesi, in cui si è insinuato il veleno del razionalismo, sarebbe opera lunga, fastidiosa e aliena dal mio soggetto; nè ci ristorerebbe la qualità degli scritti, per lo più infimi o mediocri. Il peggio si è, che le funeste dottrine risuonano sulle cattedre, e corrompono la nascente generazione; effetto tanto più deplorabile, che gli autori di esso sono per lo più uomini sinceri e amatori del bene, che si credono di fare una pia e santa opera, e di giovare alla civiltà, svellendo le poche pietre superstiti delle sue basi. Il sig. Damiron, per esempio, ne' vari scritti, indirizzati all' instruzione de' suoi alunni, abbraccia ed amplifica la dottrina testè esposta del sig. Cousin, intorno all' origine e all' indole razionale della rivelazione; nega espressamente il peccato originale, e gli altri misteri cristiani; stabilisce un deismo vago e indeterminato, e usa in questo proposito un linguaggio assai più aperto di quello del suo maestro [1]. Il sig. Jouffroy, che nell' analisi psicologica mostra un valor non volgare, preme le medesime orme; ripudia pure il dogma capitale dell' umana caduta [2] : fa professione di mero deismo : reca i culti e le rivelazioni, senza eccezione di sorta, a un' origine naturale : ne altera l'essenza; e mostra su questi articoli, (mi sia lecito il dirlo,) tanta ignoranza de' fatti e leggerezza di discorso, che riesce meravigliosa in un uomo altronde accurato e giudizioso, oltre la consuetudine dei moderni autori [3]. Chi

[1] Vedi l' introduzione, la conclusione, il supplemento, e il capitolo sulla scuola teologica del suo *Essai sur l'hist. de la phil., au XIX siècle,* e nel suo Corso di filosofia, il cap. 4 della morale, e la psicologia *passim.*

[2] *Cours de droit nat.,* Paris, 1835, leçon 5, tom. I, p. 141, 142, 143.

[3] *Ibid,* leçon 10, p. 277, *seq.* — *Mélanges phil.,* Paris, 1838, *passim.*

crederebbe, per esempio, che le seguenti parole siano potute uscire dalla sua penna? « On a tellement persuadé à la rai-« son humaine qu'elle était capable de tout et qu'elle pou-« vait tout entreprendre; on lui a tellement répété qu'elle « était la seule autorité légitime, et que cela seul était vrai « qui venait d'elle; on a si complétement battu en ruine ce « principe de croyance, qu'on appelle *révélation, foi, autorité;* « enfin toutes ces idées sont descendues si avant dans la so-« ciété, et se sont si bien infiltrées partout et jusque dans « les derniers rangs de la multitude, qu'il me paraît difficile « qu'en France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle « solution puisse se produire et s'accréditer sous la forme « religieuse [1]. » Certo, che lo stabilimento di una nuova religione sia impossibile al dì d'oggi, è cosa indubitata; ma non già per le cagioni accennate dall' Autore. Ancorchè la miscredenza fosse a cento doppi maggiore che non è, una credenza novella potrebbe nascere e stabilirsi fra pochi anni in tutta Europa; in prova di che, vedete che la maggior parte degl' increduli sono inclinati alla superstizione. Niuna età ha più buon fondamento di promettersi un nuovo culto, che quelle, in cui signoreggia la miscredenza; perchè l'empietà è uno stato innaturale e violento, che non può durare. Ma sapete perchè le innovazioni religiose non possono allignare oggidì? Perchè a malgrado dell' incredulità dominante, il Cristianesimo dura nel mondo, e sotto gli occhi di esso, una nuova religione non potrà mai mettere radice. Tal è la perfezione e la maestà dell' idea cristiana, anche al cospetto di chi l'impugna o deride, che ogni parodia religiosa è insussistente o ridicola. I Sansimonisti di Francia furono

[1] *Mél. phil.*, p. 439, 440.

testè sterminati dal riso pubblico. Forse perchè i Francesi son diventati filosofi? Anzi, perchè nol sono abbastanza, nel senso che danno a questa parola. Non è già la ribellione verso la fede cristiana, ma all' incontro un residuo d'involontaria riverenza verso di quella, albergante tuttavia nell' animo dei rivoltosi, che rese e renderà sempre contennendo e ridevole ogni tentativo di questo genere. Se oggi, per un presupposto, la Francia tutta perdesse ogni memoria del Cristianesimo, il Sansimonismo e ogni altra setta ancor più assurda, potrebbe stabilirvisi domani, a dispetto della filosofia e dei filosofi. L'uomo può negare l'ossequio volontario alla religione, e da questa facoltà dipende il supremo merito della fede; ma non può disdirgli un certo omaggio involontario, non può posporla a una larva di simbolo e di culto; come altri può chiuder gli occhi alla luce, ma non potrà mai confondere lo splendor del sole col lume di una facella. Il secolo, in cui siamo, è perciò ridotto a tale, che parlando in generale, non ci ha via di mezzo logicamente possibile tra la fede cattolica e l'empietà assoluta. Tanta è l'eccellenza del Cristianesimo, che l'affermare in religione non può aver luogo fuori di esso, e chi lo ripudia è costretto ad appagarsi e a vivere di negazioni. L'Evangelio è una pietra di paragone, che salva eziandio i suoi nemici dal confondere l'orpello coll' oro. Queste considerazioni ci fanno sperare che il regno dell' empietà debba quando che sia aver fine; giacchè senza religione non può sussistere il mondo. Il sig. Jouffroy è ridotto a contentarsi della filosofia, perchè un nuovo culto è impossibile, e l'antico, secondo lui, è distrutto; dove che, lo ripeto, se l'antico fosse veramente distrutto, il nuovo non sarebbe impossibile. *On a complétement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle révélation, foi, autorité.* Non si

dee aver penetrato molto addentro nelle controversie religiose, se si crede cotesto; poichè chiunque conosca le ragioni delle due parti, sa che il contrario è vero. E se i più oggi nol sanno, ciò nasce, che nelle cose religiose l'ignoranza, o una scienza manca e superficiale, che è forse peggiore, non fu mai così universale, come al presente. D'altra parte non si vuol confondere la fede, che è volontaria, con quella impressione del vero, che a niuno o a pochissimi è dato di svellere dal proprio animo. Imperocchè, se la fede è perita, ne dura un certo germe nel cuor dell' uomo, che sotto i benigni influssi della Providenza potrà di nuovo fruttificare. Nè ci spaventi troppo il vedere che le empie dottrine siano *si bien infiltrées partout, et jusque dans les derniers rangs de la multitude.* Il male è certamente grande; ma non è durevole; nè i Francesi da qualche tempo in qua si mostrano molto disposti a perseverare lungamente nelle stesse opinioni. Il sig. Jouffroy dee sapere meglio di noi, che su quella stessa cattedra, dov' egli parla nobilmente, al cospetto di un uditorio attento e docile alla sua facondia, di Dio, dell' immortalità, del libero arbitrio, e delle altre verità proprie di una filosofia generosa, risonavano forse, trenta o quarant' anni addietro, gl' ignobili e funesti delirii del materialismo e dell' ateismo; quando nei consessi accademici un uomo ingegnoso e dotto, giurava, Iddio non essere; e l'età folle applaudiva. Stima egli più malagevole alla scienza lo sbandire il frivolo razionalismo dei giorni nostri, che l'ateismo del passato secolo? Il razionalismo sarà ripudiato dalla pubblica opinione come indegno di un filosofo, quando prima verrà seriamente esaminato. Allora conoscerassi che il negare la realtà di un ordine sovrannaturale è tanto assurdo, quanto l'assumere di spiegar la natura, senza una mente

creatrice e ordinatrice. Ma basti di ciò per ora. Non ho creduto fuor di proposito il menzionare una sentenza del sig. Jouffroy, che è il seguace più illustre dello scrittore, le cui dottrine sono il tema del mio libro, per dare un saggio del dominio ch' esse hanno ottenuto in Francia, e per confortare i buoni Italiani a guardarne la comune patria, e a serbare con sollecitudine la sacra eredità dei nostri maggiori.

CAPITOLO QUARTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA GENERALMENTE I MISTERI DELLA FEDE, VOLENDOLI RIDURRE A VERITÀ RAZIONALI.

Quando il germe del razionalismo teologico, che si conteneva negli scritti di Benedetto Spinoza, fu tratto fuori, esplicato e posto in luce da alcuni dotti e ingegnosi Tedeschi dell' età passata, la novità e la speciosità dell' errore lo misero in voga e gli procacciarono il favore dell' universale. Nelle cose scientifiche ed astruse è gran follia l' affidarsi alle apparenze: spesso la verità sembra falsa, anzi assurda, e l' error vero e indubitato. Che di più bello e promettente a prima vista, che l' immedesimare insieme la ragione e la fede, la religione e la filosofia? Invece di travagliarci coi nostri buoni antichi a conciliare insieme questi due ordini, mantenendo pure la loro intrinseca diversità, non è più spedito e sicuro il farne una cosa sola? La religione si compone di storia e di dogmi,

di portenti e di misteri. Mostriamo che i portenti sono fatti naturali ornati di miti, che i misteri sono verità razionali vestite di simboli, e niuno che ammetta la storia e la ragione, potrà più equamente ripugnare ai dettati teologici. Questa è l'unica via per terminare l'antica guerra del Cristianesimo e dello spirito umano, l'unico compromesso, che possa ridurli a concordia. Tali furono e sono le promesse del razionalismo; le quali bastano ad appagare coloro, che non vanno oltre la corteccia delle cose. Ma queste promesse non potevano verificarsi, qualunque fosse il valore di coloro che vi si adoperavano, perchè l'ingegno non può nulla contro la natura degli obbietti, nè vale ad alterare la loro essenza. Fra le verità razionali e le verità sovrintelligibili della rivelazione corre un tale intervallo, che non si possono confondere e immedesimare, senza distruggerle. L'analogia, che passa fra loro, è imperfettissima; basta a darci una sufficiente contezza delle seconde, necessaria alla fede; non basta a trasformarle in intelligibili, perchè l'analogia, specialmente rimotissima, non è identità. I misteri d'altra parte o s'intendono a tenore delle formole rivelate e definite dalla Chiesa, senza alterarne e sforzarne il senso, o altrimenti; nel primo caso è impossibile il ridurli a verità di ragione; nel secondo, si riesce a un giuoco ridicolo, poichè si annullano quelle formole, senza le quali non si può ammettere mistero, nè rivelazione. Se al dì d'oggi non si fa caso di questa impossibilità, e v'ha una folla di scrittori, che fanno a chi può peggio filosofare sugli arcani sacrosanti della religione, ciò succede, perchè costoro conoscono tanto i dogmi cristiani, quanto quelli del mondo lunare. Rari e pellegrini teologi, che sciupano il fiato a discorrere della Trinità e dell' Incarnazione, senza forse sapere il catechismo! Nelle umane

discipline il voler ridurre a uno e mescere insieme i dissimili, facendo forza alla natura delle cose, arguisce angustia e leggerezza di mente, e gusta solo ai palati poco avvezzi di assaporar il vero. Il volere unificare le idee razionali e i misteri è in filosofia e in religione una matta impresa, simile a quella di que' fisici, che vogliono ridurre al moto, o a certe forze greggie, tutti i fenomeni organici e inorganici della natura. Lo dico con piena fiducia, il tempo non è lontano, in cui questi raffinatori di misteri saranno avuti nel medesimo concetto, che ora si ha di que' psicologi, che volevano con leggi fisiologiche spiegare le facoltà e le operazioni dello spirito. I dogmi non conoscibili altrimenti che per via della rivelazione si debbono ammettere, secondo l'intendimento della parola rivelatrice e del magisterio suo interprete: si debbono accettare in grazia della rivelazione, come in virtù dell'esperienza si presta fede alle cose sensibili. La ragione non ha diritto d'impacciarsene, come non può ragionevolmente dar opera a scoprire od indovinare, discorrendo *a priori*, le leggi e gli ordini naturali.

Abbiamo veduto nel precedente capitolo la sentenza del sig. Cousin, che riduce l'inspirazione e la rivelazione a quella spezie di cognizione primitiva e immediata, ma naturale, ch'egli chiama spontanea, per distinguerla dalla cognizion riflessiva. Da questa dottrina consèguita che la materia, su cui la rivelazione e l'inspirazione si esercitano, e le cognizioni ch'esse procacciano, debbono essere meramente razionali; imperocchè, se racchiudessero qualche elemento che tale non fosse, bisognerebbe distinguere essenzialmente l'inspirazione dalla cognizione spontanea, o questa dalla riflessa; il che ripugna al sistema dell' Autore. La riflessione, che

versa sulle verità già conosciute, compone la filosofia, come la spontaneità, che le apprende per un atto primitivo, dà origine alla religione : religione e filosofia comprendono sostanzialmente gli stessi veri, e gli esprimono sotto diversa forma : in ciò consiste il loro solo divario : l'una veste di simboli i dogmi contemplati dall'altra senza velo, nella loro nativa nudità e schiettezza. Ma la riflessione vince la spontaneità, in quanto, essendole posteriore, l'appura, la spiega, la giudica, determina e ordina la sua materia, chiarifica ciò che era oscuro, distingue ciò che era confuso, riduce allo stato di pretta idea ciò che dianzi era vestito d'imagini, e fa di quella massa disordinata un corpo giusto e regolare di scienza. Perciò la filosofia, che è opera della riflessione, sovrasta alla religione, che dalla spontaneità procede. Tali sono le dottrine professate dall'illustre Autore nei passi infrascritti : ho voluto sommariamente indicarle per liberarmi dall'obbligo di accompagnarle con un lungo comento. Dopo le cose discorse, basterà il riferir tali luoghi, arrogendo solo qualche breve osservazione.

« Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au « XIX^e^ siècle [1]. »

Il confonderle insieme non è miglior servigio. Che direste di un filosofo, che mescolasse insieme la fisiologia e la psicologia? Altro è distinguere, altro è separare. Distingue gli oggetti chi riconosce le loro differenze reali : li separa chi li mette in contraddizione gli uni cogli altri, o nega le loro attinenze reciproche. La scienza bambina confonde, la falsa

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 36.

separa, la vera e matura distingue ed accorda i vari ordini delle cose. Ciò si fa in quasi tutte le umane discipline, e a questa sapiente distinzione si dee in gran parte attribuire lo stato florido. in cui sono al presente. Perchè procedere altrimenti in filosofia e in religione? Non v' accorgete, che mescolandole insieme, in vece di condurle innanzi, le fate dietreggiare oltre i bassi tempi?

« Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme « intolérable [1]. »

Non è meno intollerabile il ridurre la teologia alla filosofia.

« La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du « ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus « que la servante de la théologie [2]. »

Ma voi fate la teologia serva della filosofia. Vi par che questo sia equità? E che servitù è pel filosofo il non entrare nei misteri della religione, se questi non appartengono alla scienza, ch' egli professa? Dunque la filosofia è serva, perchè non può intromettersi di fisica, di chimica, di matematica? A questo ragguaglio la servitù è inevitabile in ogni genere di scienza. Distinguete nelle scienze, come nella vita civile, la libertà dalla usurpazione. Quella si contenta dei diritti propri, questa invade i diritti degli altri, ed è nemica capitale della prima.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 36.
[2] *Ibid.*, tom. I, p. 36, 37.

« Laissons-leur à chacune une convenable indépen-
« dance [1]. »

Noi non chiediamo altro.

« Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur do-
« maine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles
« n'aient pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La
« religion qui s'adresse à tous les hommes manquerait
« son but si elle se présentait sous une forme que l'intel-
« ligence seule pût atteindre, car alors ses enseignements
« seraient perdus pour les trois quarts de l'espèce hu-
« maine [2]. »

Ma chi vi dice che il divario corrente fra le verità reli-
giose e le verità filosofiche, consista solo nella forma e non
nella sostanza? Se siete voi, filosofo, che l'affermate, voi
mettete la falce nella messe aliena, e togliete alla religione
quella indipendenza, che professate di rispettare. Bella indi-
pendenza, che consiste nel disporre delle forme, mentre voi
vi arrogate il diritto, anzi il privilegio, di giudicare delle
cose, e governarle a vostro talento! Voi somigliate a uno,
che si credesse di rispettare la libertà, che hanno i cittadini
di parlare e operare a lor modo, lasciando loro la facoltà di
usare la lingua e le vesti che vogliono, ma obbligandoli ad
esprimere appuntino i concetti, e a far le cose volute da
lui. Se poi credete che la religione stessa confessi ciò che
dite esser vero, saria bene che allegaste le sue testimonianze.

[1] *Fragm. phil.*, p. 37.

[2] *Ibid.*

« Elle (la religion) ne parle pas seulement à l'intelligence,
« mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à
« l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incom-
« parablement supérieure à celle de la philosophie, par la
« multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agit.
« Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvé-
« nients qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps
« et de la civilisation. A la lettre les religions sont les insti-
« tutrices et les nourrices du genre humain. C'est à elles
« qu'appartiennent les temples, les places publiques, toutes
« le grandes influences, la popularité, la puissance. Il n'en
« est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'in-
« telligence, et par conséquent à un très-petit nombre
« d'hommes; mais ce petit nombre d'hommes est l'élite et
« l'avant-garde de l'humanité. Les fonctions de la philoso-
« phie et de la religion étant aussi différentes, pourquoi
« donc se combattraient-elles[1] ? »

Se la religione non si contenta di questo assegnamento, convien dire che sia molto indiscreta. Ella ha i pargoli e la plebe da ammaestrare nell' abbiccì della scienza : questa, e l' eletta della specie umana sono il retaggio della filosofia. L' Autore ve lo dirà ancor più chiaro :

« Toujours et partout les masses qui seules existent
« vivent dans la même foi, dont les formes seules varient.
« Mais les masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La
« vérité n'est pas la science; la vérité est pour tous, la
« science pour peu : toute vérité est dans le genre humain,

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 37.

« mais le genre humain n'est pas philosophe. Au fond, la
« philosophie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire
« et sa force, comme celle de toute vraie aristocratie, est de
« ne point se séparer du peuple..... La science philosophi-
« que est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-
« même d'idées qu'elle n'a pas faites..... L'humanité en
« masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est
« inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle tou-
« jours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous
« une autre, selon les temps ou selon les lieux. L'âme de
« l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-
« même les secrets des êtres, et les exprime en des chants
« prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de
« l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention,
« recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; et quand le
« moment de l'inspiration est passé, les présente avec res-
« pect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de
« son génie, et qui souvent ne reconnaît pas son propre
« ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature hu-
« maine, la réflexion est le génie de quelques hommes. La
« différence de la réflexion à la spontanéité, est la seule diffé-
« rence possible dans l'identité de l'intelligence. Je crois avoir
« prouvé que c'est la seule différence réelle dans les formes de
« la raison, dans celles de l'activité, peut-être même dans
« celles de la vie : en histoire c'est aussi la seule qui sépare un
« homme d'un de ses semblables : d'où il suit que nous sommes
« tous pénétrés du même esprit, tous de la même famille,
« enfants du même père, et que notre fraternité n'admet
« que les dissemblances nécessaires à l'individualité [1]. »

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 79, 80 81.

Se la filosofia è l'aristocrazia della specie umana, e i filosofi ne sono i nobili, gli uomini religiosi ne saranno la plebe, e così avremo un governo intellettivo perfettamente ordinato. Non vi par egli che questo ordinamento a rovescio delle caste orientali, questa emancipazione delle classi laicali e filosofanti, per cui i Bramani diventano i Parii della società moderna, sia bello e degno della civiltà del secolo? La religione considera certo il volgo ed i piccoli, cioè i molti e gl' infelici, come la parte più preziosa dell' umana stirpe, e si reca ad onore e a diletto l'esercitare verso di essi ogni ufficio di ammaestramento e di conforto; ma non proscioglie perciò *l'eletta,* cioè i filosofi, dall' ubbidienza de' suoi decreti. L'imperio della religione è universale, e uguale per tutti; ella non fa alcun divario dal dotto e dall' ingegnoso all' idiota, se non in quanto reputa i primi assai più colpevoli dell' ultimo, se non ascoltano la sua voce. In ciò consiste l'eguaglianza intellettiva dei Cristiani; giacchè la fede è *un giogo soave,* che dee essere comune a tutti, senza distinzione di sorta : l'ammettere due spezie di fede, l'una pei pochi e dotti, l'altra pei molti e semplici, è una sentenza ripugnante ai primi principii del Vangelo. La cognizione può e dee variare, secondo gl' individui, ma la fede è una per tutti. L' illustre Autore conserva in apparenza questa unità di fede, e la toglie in effetto. La conserva in apparenza, immedesimando per la sostanza il conoscimento spontaneo col riflesso : la toglie in effetto, subordinando la credenza dei molti alla speculazione dei pochi. E vedete che a suo parere *la filosofia* dopo di *avere ascoltato con attenzione l'umanità,* e *raccolte le sue parole,* gliele presenta acconce in modo, che questa *non riconosce spesso la propria opera.* O che sorta di fede è cotesta! Potresti assistere senza ridere a questa bella

scena dei filosofi, che presentano i sacri misteri all'*umanità,* loro maestra, ma così trasformati, che *non sono riconosciuti* da essa? E quando ciò accada, che partito si dovrà prendere? Dovremo credere bonamente ai misteri, secondo che sono intesi dall'*umanità inspirata,* o ricevere il dettato dei filosofi, benchè non riconosciuto da quella? Chi avrà ragione in questa lite, i filosofi o il genere umano? Io non so che questa commedia abbia mai avuto luogo: so bene che il sig. Cousin presenta nelle sue opere, non già all'*umanità,* ma a' suoi lettori, i dogmi cristiani acconci per forma, che *non saranno* certo *riconosciuti per* legittimi, se chi legge è cattolico. Ora a chi dobbiamo aderire in questo caso? Al sig. Cousin o alla Chiesa? Nel resto la base di questa finzione piacevole è un guazzabuglio d'idee disparatissime. Distinguete di grazia le idee razionali dai misteri rivelati. Tutti gli uomini hanno il germe delle prime; ma quanto ai secondi, se vorrete riceverli dall'*umanità,* destituita di aiuti sovrannaturali, potrete aspettarli molti secoli. Altrimenti vi converrà dire che il selvaggio della California, della Magellania e dell'Australia, sa in sostanza di teologia cristiana, quanto sant' Agostino e l'Alighieri. Che se la vostra spontaneità non potrà mai in eterno partorire la cognizione dei misteri, se questa viene unicamente dalla rivelazione, come volete che la riflessione, cioè la filosofia, giudichi di quello, che non si contiene nei dati, su cui ella lavora, e infinitamente li supera?

Se l'illustre Autore, permettendo alla filosofia di rimestare a suo talento i misteri religiosi, e spogliarli del loro velo, libera in sostanza i cultori di quella dal giogo della religione, si può chiedere qual debba essere la sorte di questa nel

corso dei tempi. A prima fronte, siccome la religione è il solo patrimonio della moltitudine, pare che debba essere perpetua, nè possa mai giungere un' età, in cui ella sia priva affatto di adoratori. E ciò sembra indicarsi dall' Autore, dove dice così : « La spontanéité..... est le phénomène qui donne « naissance immédiatement à la religion, et qui indirecte- « ment, par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et « engendre la philosophie. Ainsi en abordant la spontanéité, « la réflexion se place à la source même, et sur la limite « de la religion et de la philosophie ; par là elle opère « donc une sorte de compromis entre la religion et la « philosophie [1]. » Ma questo compromesso, come ivi dichiara, è *il misticismo,* che di sua natura è transitorio e difettuoso, nè può costituire la condizione stabile della scienza. Cerchiamo altrove la significazione del suo pensiero.

« Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la « réflexion ? Messieurs, on les appelle la religion et la « philosophie. La religion et la philosophie sont donc les « deux grands faits de la pensée humaine..... La religion « précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion « a pour base l'intuition spontanée, de même la philoso- « phie a pour base la religion ; mais sur cette base elle se « développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, « cette image vivante de la pensée : partout vous verrez « des religions et des philosophies, partout vous les verrez « distinctes : partout vous les verrez se produire dans un « ordre invariable, partout la religion paraît avec les

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 4.

« sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés « se développent, de la religion sort la philosophie [1]. »

Dunque, quando la società sarà competentemente *svilup-pata,* la religione cesserà, e la filosofia sottentrerà in tutto il suo dominio. Allora tutti i mortali saranno filosofi, e si potrà mettere in atto la repubblica di Platone. Questa idea del regno assoluto e futuro della filosofia dee essere molto cara ai sapienti moderni, poichè la trovo ripetuta in moltissimi libri, ed è uno di quei luoghi comuni, che corrono pei giornali.

« Mais, messieurs, comment la philosophie sort-elle de la « religion? Puisque la religion et la philosophie représentent « dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la « même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer « l'une de l'autre, et se succéder l'une à l'autre dans « l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par « exemple, il semble que la religion, comme une bonne « mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation « de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la « majorité; et que de son côté la philosophie, en fille « reconnaissante, tout en revendiquant ses droits, et en « en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recher-« che de vénération et de déférence envers la religion [2]. »

Dunque, quando il genere umano sarà divenuto maggiore, la *sua buona madre* dovrà esentarlo dal carruccio, e

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 2.

[2] *Ibid.*

lasciarlo camminare colle proprie gambe. E se la religione indugerà questa condiscendenza legittima, potrà succedere che *la figliuola riconoscente* usi verso di essa quel buon tratto, che Macrone fece in grazia di Caio a Tiberio decrepito, perchè non si affrettava di morire [1]. Direte forse che il genere umano non sarà mai per uscire di tutela? In tal caso vi lascerò accapigliare coi fautori del progresso continuo.

« Non, messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire?
« L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la
« pensée se manifeste sur ce théâtre du temps et du mou-
« vement, par une opposition qui elle-même éclate par des
« déchirements..... Partout vous voyez la religion essayer
« de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir
« en tutelle; et partout aussi vous voyez la philosophie se
« mettre en révolte contre la religion et déchirer le sein
« qui l'a nourrie [2]. »

Questo discorso generico sulla pugna della religione colla filosofia, senza distinguere le cose, gli uomini ed i tempi, vorrebbe molte considerazioni. Certo Socrate messo a morte dalla superstizione de' suoi tempi per aver voluto rinnovare il monoteismo antico [3], e il Vanini arso vivo per averlo negato o alterato fra le popolazioni cristiane, non sono due

[1] Tac., *Ann.*, VI, 50.

[2] *Loc. cit.*

[3] La filosofia del sig. Cousin, che giustifica ogni successo, perchè confonde il fato colla Providenza, dà ragione ad Anito e Melito contro il savio ateniese. Vedi *OEuv. de Platon*, tom. I, p. 55 *seq.*—*Nouv. fragm.*, p. 151 *seq.* I suoi argomenti sono presso a poco quelli, che il Gibbon mette in opera, per difendere i persecutori dei Cristiani.

martiri, che appartengano alla stessa schiera. Se si parla dell' Europa cristiana, la discordia tra la religione e la filosofia fu quasi sempre causata, non mica dalle ingiuste pretensioni della prima, ma dai tentativi della seconda per sottentrare in suo scambio. Perciò, quando date alla religione il primo torto, e le imputate di aver voluto *prolungare l' infanzia della filosofia*, volete inferirne, che allorchè la filosofia veste la toga virile, la sua madre per ben governarsi dee pigliare garbatamente congedo, e ritirarsi dal consorzio degli uomini.

« Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philoso-
« phie se lient intimement, coexistent sans se confondre,
« et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments
« de la même pensée [1]. »

Dite che nell' anima del vero filosofo, la religione non è altro che la filosofia, (vestita, se così vi piace, di un abito, che si lascia all' uso del volgo,) [2] ed esprimerete più propriamente il vostro pensiero.

« Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre.....
« Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne
« l'enfante que dans la douleur; toujours la philosophie suc-
« cède à la religion, mais elle lui succède dans une crise
« plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

[2] Un Francese potrebbe dire, che, secondo la dottrina del sig. Cousin, *la religion est la philosophie en blouse*, ovvero *en casquette*, che è tutt' uno.

« les lois éternelles du développement de la pensée ont « voulu que la philosophie sortît constamment victo- « rieuse [1]. »

Se la filosofia è *costantemente vittoriosa* nel suo conflitto colla religione, questa dee essere costantemente disfatta e perire, in virtù delle *leggi eterne, per cui si sviluppa il pensiero.* Ecco l'augurio, che tacitamente si fa al Cristianesimo, il quale non potrà certo contrastare all' ordine *costante* delle cose, e alle *leggi eterne.* Esso dunque dovrà aver fine; ma quando? Quanto gli rimane tuttavia da vivere? Si può credere che non moltissimo; perchè il conflitto è incominciato da più di un secolo, e dura tuttavia la *crise plus ou moins longue,* che è come l'agonia annunziatrice della sua morte. Io confesso di essere tranquillissimo sulla perpetuità del Cristianesimo, e di non consentire in nessun modo ai pronostichi (debbo dir timori o speranze?) dell' illustre Autore. Due cose basterebbero ad assicurarmi; l'una il vedere che il fiorire e lo scadere delle scienze speculative, e della cultura morale della società, (che sono le due parti più nobili del pensiero e dell' azione umana,) è proporzionatissimo al fiore e al decadimento della religione. Chi non è persuaso di questo, chi non vede che la filosofia, le lettere, la virtù morale e civile degli uomini, tuttociò che aggrandisce veramente gl' individui e le nazioni, è da un secolo in qua in uno stato di manifesta declinazione, che va tuttavia crescendo; chi non prevede, che continuando a studiare ed a vivere come si usa al dì d'oggi, a malgrado di alcuni progressi accessorii e parziali, fra non molte generazioni, l'Eu-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 2.

ropa tornerà barbara, preghi Iddio che lo faccia sano degli occhi e dell' intelletto. L'altra, si è il leggere nelle istorie che la religione non si è mai spenta, e che in quelle *crisi*, onde parla l'Autore, non toccò a lei, ma bensì alla filosofia la sorte della sconfitta. La buona filosofia vinse e vincerà sempre le eresie, ma la filosofia ribelle fu e sarà sempre vinta e sterminata dalla religione. Il che non succede, senza ragione grande; perchè il vero solo può vincere: ora la filosofia che combatte le eresie è vera, quella che pugna contro la religione è falsa. E quando dico eresie, intendo generalmente ogni alterazione umana dei divini insegnamenti, e quindi ogni setta corrompitrice della rivelazione, sia che questa si consideri ne' suoi ordini primitivi o nel rinnovamento cristiano. Il politeismo italogreco, il Sivaismo indico e tutte le superstizioni gentilesche furono vere eresie, e i filosofi prevalsero contro molte di esse, ritirando in qualche parte le credenze degli uomini verso i loro principii, e instaurando, benchè imperfettamente, l'ortodossia primitiva.

« Elles » (la religione e la filosofia) « servent toutes deux « l'espèce humaine, chacune à sa manière et selon les formes « qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et « criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut « espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent « suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la « religion ne peut détruire la philosophie; car la philoso- « phie représente le droit sacré et le besoin invincible de la « raison humaine de se rendre compte de toutes choses. « Une théologie profonde, qui connaîtrait son véritable ter- « rain, ne serait jamais hostile à la philosophie, dont à la « rigueur elle ne peut se passer; et en même temps une

« philosophie qui connaîtrait bien la nature de la philoso-
« phie, son véritable objet, sa portée et ses limites, ne
« serait jamais tentée d'imposer ses procédés à la théologie.
« C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise
« théologie qui se querellent [1]. »

Forse la cattiva filosofia e la buona teologia possono essere amiche? E che importa alla teologia, se la filosofia non le vuole *imposer ses procédés,* vale a dire, se le permette di parlar come vuole ne' catechismi, ne' seminarii e ne' templi, quando ella dal suo canto distrugga ciò che l'altra edifica? Se nelle università e nelle accademie. nella copia innumerabile dei giornali e dei libri, si guastano e manomettono a ludibrio d'ingegno gl' insegnamenti delle scuole cristiane? Chiamate questo un rispettare la religione? Credete, che per rispettare la religione, basti il non chiudere la bocca a' suoi ministri? Se gl' ignoranti di fisica e di chimica si mettessero a stampar de' libri e leggere dalle cattedre sopra queste materie, tirando a sè i più ignoranti di loro, vi parrebbero mantenitori del rispetto dovuto a cotali scienze? Che concetto si fa il sig. Cousin della religione, se la giudica condiscendente fino a questo segno? E il lodarla, il difenderla a questo modo, non è un burlarsi di essa? Certo che la teologia ama, favorisce, osserva la buona filosofia, e se ne vantaggia, come questa si giova della religione. Ma la buona filosofia non è quella, che vuole *se rendre compte de toutes choses,* cioè delle cose, che non le appartengono. E notate che *se rendre compte* non vuol già dire in questo luogo, conoscere i motivi, in cui si fonda la ragionevolezza della fede; al che basta il retto

[1] *Fragm. phil.,* tom. I. p. 37, 38.

senso di tutti gli uomini, e può esser utile, ma non è necessaria la filosofia. L'Autor vuol dire, che la ragione dee trasformare in verità meramente filosofiche i misteri rivelati. Ecco, che egli medesimo ve lo dichiara :

« Le Christianisme est le berceau de la philosophie mo-
« derne, et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité
« cachée sous le voile des images chrétiennes [1]. »

I dogmi cristiani, rimosso l'elemento filosofico, non sono adunque altro che imagini : le idee rivelate sono meri fantasmi.

« Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne
« heure dans les âmes de nos enfants et y déposent les ger-
« mes de toutes les vérités: la patrie, l'humanité, la philo-
« sophie elle-même y trouveront les plus précieux avanta-
« ges; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison
« n'essaye de se rendre compte de la vérité sous une autre
« forme que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la
« richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et
« la portée légitime de ces besoins; ce serait s'opposer à la
« marche nécessaire des choses [2]. »

Il *rendiconto,* di cui parla l'illustre Autore, è dunque una vera trasformazione filosofica. *Il diritto sacro e il bisogno invincibile della ragione umana* richieggono questa trasformazione : la religione è il latte nutritivo de' bamboli, non può

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 38.

[2] *Ibid.*

essere il cibo degli uomini. Il pretendere il contrario, e mantenere il Cristianesimo qual è, qual è stato finora, è un *opporsi all' andamento necessario delle cose.* Io credo al contrario che sia un opporsi all' andamento necessario delle cose il voler sostituire al Cristianesimo una dottrina senza base e senza costrutto, nata al tempo dei nostri padri, e destinata probabilmente a far ridere i nostri nipoti.

« Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie
« attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et
« tout en maintenant son indépendance avec une fermeté
« inébranlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle,
« l'alliance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait d'ail-
« leurs une philosophie bien superficielle que celle qui serait
« embarrassée du Christianisme. Par là elle s'avouerait elle-
« même atteinte et convaincue d'une manifeste insuffisance,
« puisqu'elle ne comprendrait pas et ne pourrait expliquer
« le plus grand événement du passé, la plus grande institu-
« tion du présent [1]. »

Certo, che la filosofia di parecchi moderni non sarà mai *impacciata dal Cristianesimo,* poichè colla sua alchimia e colla sua disinvoltura, può convertire in ferro ed in piombo il più prezioso metallo. Ma la vera filosofia non può dilettarsi di tali opere; nè aspira a *spiegare,* cioè a penetrare l'impenetrabile, ma ad appurarne la realtà, come dogma rivelato. Ella riconosce l'esistenza della rivelazione, come ammette quella della natura sensibile, e si ferma in amendue i casi ai dati manifesti che verificano il fatto, senza voler

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 38.

entrare nella sua essenza. Lo *spiegare,* nel senso dell' Autore, il sovrannaturale, non ispetta maggiormente al filosofo, che lo spiegar la natura; e come, per ottenere al possibile la cognizione di questa, si ricorre, non al filosofo, che non ha che farci, ma al fisico, al chimico, al naturalista; così per avere quella maggior contezza che si può dell' ordine sovrannaturale, non si dee interrogare la filosofia, ma la religione. Ogni altro metodo ripugna all' indole del soggetto. La filosofia non dee intromettersi di ciò che appartiene solamente alla rivelazione, come la teologia non dee occuparsi di ciò che appartiene solamente alla ragione umana. In questi termini consiste la sola *alleanza* possibile fra le due scienze. Ogni altra lega non sarebbe *naturale,* perchè contraria alla natura delle cose, e funesta all' una o all' altra disciplina. La Chiesa è così capace di questa verità, che non solo non ha mai comportate le usurpazioni dei falsi filosofi, ma combatte eziandio occorrendo quelle dei cattivi teologi, e difende contro di essi i diritti legittimi della filosofia stessa. Quando in tempi poco lontani, alcuni illustri difensori della religione, mossi da soverchio zelo, credettero di giovare alla loro causa, svellendo le basi della ragione e piantando la fede sullo scetticismo, l'episcopato francese e la Santa Sede riprovarono questa dottrina. Tanto è sapiente la Chiesa cattolica, e lontana da ogni ombra di esagerazione! Tanto è aliena dall' *assalire* e dal *calunniare* la filosofia, secondo che voi parete imputarle, come se questa, anzichè la religione, avesse da più di un secolo giuste ragioni di querela! Ma se volete che la religione, oltre al riverire la filosofia legittima, rinneghi sè stessa, e tradisca il sacro deposito in mano de' suoi nemici; se volete che renda vano e metta in pericolo o atterri colle proprie braccia ciò che voi confessate essere

il più grande avvenimento delle età passate, e la più grande instituzione presente; se tali sono i patti, che proponete per collegarvi seco, le vostre lusinghe e le vostre minacce saranno indarno. Se voi manterrete *l'indipendenza,* o piuttosto la licenza della filosofia *avec une fermeté inébranlable,* la religione non sarà debole nel difendere i propri diritti, e si conforterà, pensando che le promesse di Cristo furono fatte non ai filosofi, ma alla Chiesa.

« A quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement « l'homme à son auteur? A la condition inhérente, à tout « culte, de présenter ces rapports si obscurs de l'humanité « et du monde à Dieu sous des formes extérieures, sous de « vives images, sous des symboles. Parvenue là, sans doute « l'humanité est arrivée bien haut; mais a-t-elle atteint sa « borne infranchissable? Toute vérité, c'est-à-dire, ici, tous « les rapports de l'homme et du monde à Dieu sont déposés, « je le crois, dans les symboles sacrés de la religion. Mais la « pensée peut-elle s'arrêter à des symboles? L'enthousiasme, « après avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et « dans le culte entrevoit Dieu encore. La foi s'attache aux « symboles; elle y contemple ce qui n'y est pas, ou du « moins ce qui n'y est que d'une manière indirecte et « détournée; c'est là précisément la grandeur de la foi, de « reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne le contient « pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne peuvent « pas être les derniers degrés du développement de l'intel- « ligence humaine. En présence du symbole, l'homme, « après l'avoir adoré, éprouve le besoin de s'en rendre « compte. Se rendre compte, messieurs, se rendre compte, « c'est une parole bien grave que je prononce. A quelles

« conditions en effet, se rend-on compte? A une seule :
« c'est de décomposer ce dont on veut se rendre compte,
« c'est de le transformer en pures conceptions que l'esprit
« examine ensuite, et sur la vérité ou fausseté desquelles il
« prononce. Ainsi à l'enthousiasme et à la foi succède la
« réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont pour langue
« naturelle la poésie, et s'exhalent en hymnes, la réflexion
« a pour instrument la dialectique; et nous voilà, mes-
« sieurs, dans un tout autre monde que celui du symbo-
« lisme et du culte. Le jour où un homme a réfléchi, ce
« jour-là la philosophie a été créée[1]. »

La filosofia dunque esercita sui dogmi religiosi tre sorti di operazioni : 1° gli scompone; 2° gli trasforma in meri concetti; 3° ne esamina il valore, pronunzia sulla verità o falsità loro, e conseguentemente mette in dubbio, se siano veri, prima di averli esaminati. Che spezie di dogmi siano per uscire da questo lambicco, ciascun sel vede. Il sig. Cousin, che ha certamente qualche esperienza della natura e delle cose umane, come può credere che con un tal sistema la religione e la filosofia stessa possano durare nel mondo? Come può far buono nelle materie più astruse e difficili un processo metodico, che sarebbe impraticabile nella stessa morale? Non s'accorge che, sublimando di troppo la filosofia, e investendola di un potere assoluto su tutte le cose, la si renderebbe funesta, se non fosse impossibile e ridicola?

« La pensée ne se comprend qu'avec elle-même, comme,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

« au fond, elle ne comprend jamais qu'elle-même. Ce n'était
« qu'elle encore qu'elle comprenait dans les sphères infé-
« rieures que nous avons parcourues; mais elle se com-
« prenait mal, parce qu'elle s'y apercevait sous une forme
« plus ou moins infidèle; elle ne se comprend bien qu'en se
« ressaisissant elle-même, en se prenant elle-même comme
« objet de sa pensée.... La pensée ne peut donc dépasser la
« limite que nous venons de poser; mais elle tend néces-
« sairement à l'atteindre; elle aspire à se saisir, à s'étudier
« sous sa forme essentielle : tant qu'elle n'est pas parvenue
« jusque-là, son développement est incomplet. La philoso-
« phie est ce complet développement de la pensée [1]. »

Questo discorso, che riposa sui principii panteistici dell' Hegel, non è difficile ad essere confutato. Nella cognizione immediata e diretta l'oggetto del pensiero non può essere il pensiero medesimo, ma qualche cosa differente da esso. Il nostro pensiero è lo strumento, ma non la materia o vogliam dire l'oggetto della filosofia, salvochè in una sua parte assai secondaria, cioè nella psicologia, dove il pensiero, mediante la riflessione, considera e studia sè stesso. Ma nell' ontologia, che è la cima della scienza filosofica, e negli altri suoi rami, l'oggetto, in cui la scienza si travaglia, distinguesi dallo strumento scientifico, e l'immedesimare, secondo l'avviso dell' Hegel, l'uno coll' altro, sarebbe un' ipotesi gratuita, ancorchè non ripugnasse alla natura delle cose. Ora gli oggetti pensabili essendo diversi, ne nascono diverse ragioni di scienze, come la filosofia, la fisica, la matematica, che si differenziano per la varietà della materia, in cui

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

versano, e non mica per lo strumento scientifico, che è un solo a tutte comune. De'quali oggetti non ve ne ha alcuno, che possa tramutarsi nel nostro pensiero, o confondersi con esso, e colla *sua propria forma,* se si eccettua quello della psicologia, che non occupa certamente, (sia detto con buona pace del sig. Cousin,) il primo grado nelle scienze speculative. Che se vi ha un triplice ordine di realtà obbiettive, indipendenti dallo spirito e naturalmente conoscibili, in cui l'enciclopedia umana si esercita, perchè ripugnerà l'ammettere una quarta sfera di oggetti, apprensibili coll'aiuto della sola rivelazione, e di certe analogie dedotte dalle cose naturali? Se ciò abbia o non abbia luogo in effetto, dipende da una quistione di fatto, cioè dall'esistenza della rivelazione. Ma ad ogni modo egli è certo, che se risplende agli uomini questo lume sovrannaturale, le realtà obbiettive che ci manifesta, non potranno essere ridotte alla forma cogitativa, com'è impossibile il recarvi gli oggetti propri delle altre discipline, dalla psicologia in fuori. D'altra parte, non è meraviglia, se i razionalisti si sforzano di trasfigurare le verità rivelate, e di ridurle alla forma del nostro pensiero, poichè hanno tentato di fare altrettanto riguardo alle verità naturali, in cui le fisiche e le matematiche si aggirano. Che frutti abbia portati questo idealismo panteistico, e quella che chiamasi *filosofia della natura,* e che vantaggi ne abbia ricavati il vero e sodo sapere, il lettore forse non lo ignora, e qui non occorre il cercarlo.

« La philosophie est le culte des idées et des idées seules ;
« elle est la dernière victoire de la pensée sur toute forme
« et tout élément étranger; elle est le plus haut degré de
« la liberté de l'intelligence. L'industrie était déjà un

« affranchissement de la nature; l'État un affranchissement
« plus grand; l'art un nouveau progrès; la religion un
« progrès plus sublime encore; la philosophie est le der-
« nier affranchissement, le dernier progrès de la pen-
« sée [1]. »

Se la parola *idea* si piglia in senso obbiettivo e platonico, si può dire con verità che *le idee* sono l'oggetto, almen principale, della filosofia. Ma le idee in questo caso sono l'oggetto del pensiero, e non il pensiero medesimo, e si distinguono realmente da esso, benchè abbiano seco una congiunzione particolare, la cui ricerca non fa al presente proposito. La libertà poi e *la franchigia* del pensiero non consiste mica nel rendersi indipendente da tutti gli *elementi* che gli sono *stranieri,* (se per *istraniero* s'intende *distinto,*) ma da' que' soli elementi, che non debbono signoreggiarlo. Ora tali sono tutti gli elementi non ideali; perchè l'Idea è il solo legittimo padrone dello spirito. E siccome il pensiero non è l'Idea, ne segue, che il pensiero per esser franco e signore, non può riposarsi in sè stesso, non può considerarsi come il legislatore di sè medesimo, ma dee innalzarsi al vero ideale, e riconoscerne l'autorità suprema. Il sig. Cousin erra pertanto in due modi; prima, nel confondere panteisticamente il pensiero coll' Idea; poi nel credere che la franchigia del pensiero sia riposta nel non dipendere che da sè medesimo; pessimo genere di servitù. La filosofia affranca veramente il pensiero dalla natura, se lo solleva alle verità ideali; ma ella non può affrancarlo dalla religione, poichè l'oggetto di questa è ideale, come quello della filosofia. Il solo divario

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

che corre tra l'una e l'altra, riguarda il modo della conoscenza, non la perfezione dell' oggetto conosciuto: l'Idea rivelata è assoluta, come la razionale, e perciò non manco di essa, legittima comandatrice dello spirito umano; ma l'una non è come l'altra naturalmente conoscibile. Questa diversa relazione dell' Idea verso il nostro conoscimento, non può influire nell' imperio legittimo, derivante dalla sua natura; e però la religione e la filosofia essendo eguali per la loro dignità obbiettiva, non si può considerar la seconda, come *un affrancamento* dalla prima. La filosofia aggiunge l'elemento intelligibile suo proprio all' elemento sovrintelligibile della religione, ma non può annullare, nè trasformare, nè alterare in alcun modo questo secondo elemento, la cui realtà e autorità obbiettiva non è minore di quella dell' altro. L'*affrancamento,* di cui parla l' illustre Autore, consiste nel negare il sovrintelligibile per sostituirvi l'intelligibile mero e pretto, quale ce lo dà la ragione; ma che guadagno si cava da questo procedere? È egli un arricchire la filosofia, l'impoverire e ridurre al nulla la rivelazione? Se le spoglie della religione accrescessero il patrimonio filosofico, l'opera potrebbe meritar qualche scusa; ma poichè ciò che si perde dalla religione, non si acquista dalla sua compagna, e questa non si rimane nè più nè meno di quel che era prima, il tentativo dei razionalisti è irragionevole per ogni verso. La filosofia non potrà mai possedere altro che le idee razionali; alle quali se voi riducete i misteri rivelati, voi distruggete la fede, senza che la ragione faccia alcun nuovo acquisto. Impoverite bensì l'uomo, che non è solamente filosofo, ed è assai men da natura filosofo che religioso; poichè di due capitali preziosissimi ch' egli possiede, dico la ragione e la rivelazione, voi gliene lasciate un solo,

gli lasciate quello, che per la debolezza dell' umana natura, è meno atto a felicitarlo e a renderlo migliore.

« L'artiste ne doit pas avoir son secret; il ne devient phi-
« losophe qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de
« la religion; dans ses saintes images, dans ses augustes en-
« seignements, elle contient toute vérité; aucune ne lui
« manque; mais toutes y sont sous un demi-jour mysté-
« rieux. C'est par la foi que la religion s'attache à ses ob-
« jets, c'est la foi qu'elle provoque; c'est à la foi qu'elle
« s'adresse, c'est ce mérite de la foi qu'elle veut obtenir de
« l'humanité; et c'est en effet un mérite, c'est une vertu de
« l'humanité de pouvoir croire à ce qu'elle ne voit pas dans
« ce qu'elle voit. Mais il implique que l'analyse et la dialec-
« tique aient précédé les symboles et les mystères. La forme
« rationnelle est nécessairement la dernière de toutes.......
« La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières,
« l'autorité des autorités [1]. »

Se l'artista diventando filosofo *cessa di essere artista,* e lo stesso accade alla religione; ne segue che l'uomo, diventando filosofo, dee lasciare di essere religioso. D'altra parte, questo passaggio dalla religione alla filosofia *è l'ultimo affrancamento dalla natura,* e un vero *progresso:* la filosofia ha il privilegio di essere *il lume dei lumi, l'autorità delle autorità,* e insomma il colmo della sapienza. Dunque chi ammette il progresso speciale dell' individuo doversi effettuare coll' andar del tempo in tutta la specie, può augurarsi un avvenire più o meno lontano, in cui, spenta ogni religione, la filosofia sola o quasi sola regnerà sopra la terra.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 1.

« Sœur de la religion, elle » (la filosofia) « puise dans un « commerce intime avec elle des inspirations puissantes; « elle met à profit ses saintes images et ses grands enseigne- « ments, mais en même temps elle convertit les vérités qui « lui sont offertes par la religion dans sa propre substance « et dans sa propre forme; elle ne détruit pas la foi; elle « l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour « du symbole à la grande lumière de la pensée pure [1]. »

Questo privilegio di sollevar pianamente le verità della fede dal crepuscolo del simbolo al meriggio del pensiero schietto, è ora di pochi, cioè dell' *aristocrazia della specie umana.* L'abbiamo già veduto più volte.

« Ma foi est que, dans un avenir inconnu, l'esprit philoso- « phique s'étendra, se développera, et que tout comme il est « le plus haut et le dernier développement de la nature hu- « maine, le dernier venu dans la pensée, de même il sera « le dernier venu dans l'espèce humaine, et le point culmi- « nant de l'histoire. Ainsi dans l'Orient, sur cent créatures « pensantes, et par conséquent en possession de la vérité, « il y en avait une (je parle par chiffres pour me faire en- « tendre,) qui cherchait à se rendre compte de la vérité, et « à s'entendre avec elle-même. En suivant ce calcul, en « Grèce, il y en avait trois peut-être. Eh bien, aujourd'hui, « même dans l'enfance de la philosophie moderne, on peut « dire qu'il y en a probablement sept à huit qui cherchent « à se comprendre, qui réfléchissent. Le nombre des pen- « seurs, des esprits libres, des philosophes, s'accroîtra, s'é-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 1.

« tendra sans cesse, jusqu'à ce qu'il prédomine, et de-
« vienne la majorité dans l'espèce humaine.... Messieurs,
« point de présomption, car nous sommes, je vous le
« répète, nous sommes d'hier, et nous sommes arrivés très-
« peu loin; mais ayons foi dans l'avenir, et par conséquent
« soyons patients dans le présent. Il y aura toujours des
« masses dans l'espèce humaine; il ne faut pas s'appliquer à
« les décomposer et à les dissoudre d'avance. La philosophie
« est dans les masses sous la forme naïve, profonde, admi-
« rable de la religion et du culte [1]. »

Se il maggior numero degli uomini dovrà un giorno filosofare, *le masse*, che saranno escluse da questo beneficio, comprenderanno solo coloro, che per difetto assoluto di natura saranno impotenti a riceverlo. Allora *la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte* sarà il retaggio de' fanciulli, dei pazzi, degli scimuniti, dei rimbambiti, e dovrà contentarsene. Il contrapposto, che corre quasi sempre tra le frasi encomiastiche, di cui il sig. Cousin è larghissimo alla religione, e il vero senso della sua dottrina, mi par degno di avvertenza. Chi crederebbe che un' instituzione, di cui fa bene spesso i più magnifici elogi, non sia poi altro in sostanza che un *pis-aller*, come dicono i Francesi ?

« J'ai vu un peu l'Europe, et elle n'est pas près de se dis-
« soudre. Il y a seulement, il y a, je le reconnais, un pro-
« grès considérable, un progrès perpétuel de l'esprit philo-
« sophique, de la réflexion appliquée à toute chose. L'espèce
« humaine aujourd'hui prend la robe virile; elle veut voir

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.

« clair dans plus d'une chose où jadis des ténèbres respec-
« tables étaient devant elle. Eh! bien, moi aussi, à ce spec-
« tacle, je remercie la Providence de m'avoir fait naître à
« une époque où il lui plaît d'élever peu à peu au degré le
« plus haut de la pensée un plus grand nombre de mes sem-
« blables [1]. »

Queste parole, spogliate della loro veste rettorica, vogliono significare, che di giorno in giorno l'incredulità si propaga vie più in Europa, e scema alla fede cristiana il numero de' suoi seguaci. L'autore si rallegra di ciò, lo chiama un *progresso,* lo reputa *un benefizio della Providenza,* desidera che un tal benefizio si accomuni *al più gran numero de' suoi simili.* Notiamo qui di nuovo il paralogismo continuo, in cui cade il sig. Cousin con tutti i razionalisti, e che consiste nel credere che, detraendo alla religione, si accresca la filosofia. L'impugnare i misteri rivelati, o il ridurli a verità naturali, (che è tutt' uno,) può gravissimamente nuocere alla filosofia, ma non può in alcun modo allargare il giro di essa. La filosofia non è, nè può esser altro, che la scienza degl' intelligibili, la somma de' quali può scemarsi, ma non accrescersi dal negare i sovrintelligibili. Se per sollevarsi al *pensiero puro,* come voi dite, fosse d'uopo adulterare le verità di un altro genere, riducendole a meri intelligibili, dovreste eziandio alterare i sensibili allo stesso effetto ; dovreste adoperarvi a trasformare in idee le impressioni sensitive, abbracciar la follia dell' idealismo, negare la scienza dei corpi, considerare la filosofia come la scienza unica. E ancorchè questo faceste, che pro? Giacchè la filosofia non potrà mai essere

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 2.

in eterno più di quello che è, non potrà mai uscire de' suoi confini, senza dar nei fantasmi e nelle chimere. Che se voi ammettete il mondo naturale, senza scapito del *pensiero puro,* perchè non ammetterete egualmente il mondo della rivelazione? Perciò l'incredulità, di cui vi rallegrate come di un progresso, non è in sostanza, che una diminuzione di scienza; il vostro razionalismo è un incremento d'ignoranza; e rendete, nel gloriarvene, imagine di certi dotti, che ripudiano come falsi tutti i fenomeni che non capiscono, e si tengono per benemeriti del sapere, arricchendolo di negazioni [1].

La virtù cristiana, con cui lo spirito aderisce alle verità rivelate, in grazia della rivelazione e del magisterio autorevole che la interpreta, è la fede. L'oggetto proprio della fede consiste nei sovrintelligibili, che fondati soltanto sulla parola divina, non possono essere, per modo diretto o indiretto, razionalmente conosciuti. Tal è il concetto, che tutti i cattolici si formano di questa virtù fondamentale; e per esserne capace, basta aprire il Catechismo. Ma se la rivelazione non è altro che la cognizione naturale spontaneamente acquistata, e se i misteri sono dogmi asseguibili col solo lume di ragione, la fede sarà del pari un assenso meramente naturale. Si potrà dar questo nome a quel consenso vivo, involontario ed energico, che l'uomo soro e rozzo porge alle verità razionali, quando gli si affacciano per la prima volta, vestite d' imagini e di emblemi; e tal è la significanza

[1] Il Volgato così traduce il principio del salmo undecimo : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Il secolo del Salmista doveva essere molto progressivo.

che l'illustre Autore assegna a questo vocabolo in alcuni dei passi sovraccitati. Ma gioverà l'allegarne parecchi altri, in cui si tratta di questo abito mentale, acciò veggasi la dottrina di lui in ogni sua conseguenza, e si conosca lo strano abuso, ch' egli fa del linguaggio religioso.

« La foi s'attache aux symboles; elle y contemple ce qui « n'y est pas, ou du moins ce qui n'y est que d'une manière « indirecte et détournée; c'est là précisément la grandeur « de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne « le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, « ne peuvent pas être les derniers degrés du développement « de l'intelligence humaine [1]. »

L'oggetto della fede non è dunque il vero, ma il simbolo, che lo copre. Quando l'uomo è giunto a spogliar la verità della sua veste, alla fede sottentra la ragione. La fede è l'entusiasmo, cioè la spontaneità, che apprende il vero simboleggiato : ella dee cessare col succedere della riflessione, che apprende il vero schietto. La fede è adunque cosa del popolo, e il suo obbligo non riguarda *l'aristocrazia della specie umana.*

« Messieurs, qu'est-ce que croire? C'est comprendre en « quelque degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que « soit son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être « autre chose que le consentement de la raison à ce que la « raison comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi. « Otez la possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, et

[1] *Loc. cit.*, leçon 1.

« la racine de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est
« pas entièrement incompréhensible, il l'est un peu? Soit;
« mais je prie qu'on veuille bien déterminer la mesure, et
« alors je soutiendrai que c'est précisément cette mesure de
« la compréhensibilité de Dieu qui sera la mesure de la foi
« humaine [1]. »

Se l'Autore volesse dire che la fede dee fondarsi su salde ragioni, benchè indirette, e ch' egli è d' uopo avere delle verità da credersi un certo concetto, un concetto almeno analogico, per poterle credere in effetto, il suo discorso non si potrebbe riprendere. Ma siccome afferma che *la misura della comprensibilità è la misura della fede*, egli è manifesto che parla di prove dirette, e del concetto proprio della cosa. Ora se non si può credere, se non a quello di cui si ha una conoscenza e una certezza immediata, come sono le verità razionali, la fede cristiana e cattolica è impossibile.

« Nous ne débutons pas par la science, mais par la foi.
« par la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre........
« S'il est certain que nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas
« nous, et que toute autorité qui doit régner sur nous doit
« être impersonnelle, il est certain aussi que rien n'est
« moins personnel que la raison... et que c'est elle et elle
« seule qui, en se développant, nous révèle d'en haut des
« vérités qu'elle nous impose immédiatement et que nous
« acceptons d'abord sans consulter la réflexion : phénomène
« admirable et incontestable qui identifie la raison et la foi

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

« dans l'aperception primitive irrésistible et irréfléchie de
« la vérité [1]. »

Ivi medesimo egli chiama la ragione spontanea *regola e misura della fede*. Finora si era creduto che *la misura* della fede fosse la rivelazione, e la Chiesa ne fosse la *regola*. Secondo il nuovo Cristianesimo, la spontaneità succede in luogo di entrambe.

« C'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthou-
« siasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et
« quand le poëte, quand le prêtre répudient la raison au
« nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre
« chose..... que mettre un mode de la raison au-dessus des
« autres modes de cette même raison; car l'intuition immé-
« diate est au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas
« moins à la raison : on a beau répudier la raison, on s'en
« sert toujours [2]. »

La fede dee certo appoggiarsi ai dati razionali; ma l'oggetto, a cui si riferisce, non è razionale; e in ciò consiste appunto la sovrana eccellenza di questa virtù, che per mezzo di essa la ragione si leva sopra sè stessa, e ottiene un qualche conoscimento di ciò che la supera. Ma all' illustre Autore non piace il dire che vi siano verità superiori alla ragione, e la distinzione gli sembra *plus spécieuse peut-être que profonde* [3]. E infatti, come potrebbero darsi dei veri sovrarazionali,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.
[3] *Ibid.*

se i misteri della religione non sono altro che pronunziati filosofici?

« Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la « philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est « la forme nécessaire de toute religion, en tant que religion; « mais sous cette forme sont des idées qui peuvent être « abordées et comprises en elles-mêmes..... La forme sym- « bolique et mystique est inhérente à la religion..... Mais... « si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le sont « aussi, et ce sont ces idées que la philosophie dégage, et « qu'elle considère en elles-mêmes. Laissons à la religion la « forme qui lui est inhérente : elle trouvera toujours ici le « respect le plus profond et le plus vrai; mais, en même « temps, sans toucher aux droits de la religion, déjà j'ai « défendu et je défendrai constamment ceux de la philoso- « phie. Or le droit comme le devoir de la philosophie est, « sous la réserve du plus profond respect pour les formes « religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre « qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée. La « forme de la religion et la forme de la philosophie, disons-le « nettement sont différentes; mais en même temps le con- « tenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion et de la « philosophie est le même. C'est donc une puérilité, là où il « y a identité de contenu, d'insister hostilement sur la « différence de la forme. La religion est la philosophie de « l'espèce humaine; un petit nombre d'hommes va plus « loin encore; mais en considérant l'identité essentielle de « la religion et de la philosophie, ce petit nombre entoure « de vénération la religion et ses formes; et il ne la révère « pas, messieurs, par une sorte d'indulgence philosophique,

« qui serait fort déplacée, il la révère sincèrement parce « qu'elle est la vérité en soi [1]. »

In uno scritterello, testè dato fuori, dove l'illustre Autore descrive un suo viaggio filosofico in Germania, egli dice che Giorgio Hegel gli andava a sangue, perchè fra le altre cose, era « un esprit d'une liberté sans bornes. Il soumettait à « ses spéculations toutes choses, les religions aussi bien que « les gouvernements, les arts, les sciences; et il plaçait au-« dessus de tout la philosophie [2]. » Ciò però non impediva il sig. Cousin di aver molta riverenza per la religione. « J'étais plein de respect pour le Christianisme, et même « pour le Catholicisme » (nota, caro lettore, questo *même,* il quale nel presente luogo, vale un gioiello); « mais alors « comme aujourd'hui j'étais persuadé que la raison peut « comprendre l'un et l'autre, puisqu'elle doit les ac-« cepter [3]. » Ma se il Cristianesimo e il cattolicismo, per ciò che spetta ai misteri, debbono essere *accettati* liberamente, ciò vuol dire che non sono atti ad essere *compresi;* poichè se splendessero d'intrinseca evidenza, non sarebbero *accettati* dall' uomo, ma gli verrebbero imposti.

Uopo è confessare, che se la filosofia non si è mai mostrata più cerimoniosa e più ossequente verso la religione, che negli scritti del sig. Cousin, le cerimonie e gli omaggi in questo caso somigliano maravigliosamente a una burla da commedia, per non dire a uno scherno satirico. Rappresen-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Revue française*, tom. VI, p. 230.

[3] *Ibid.*

tiamoci infatti i filosofi, che dopo aver fatti molti inchini, e genuflesso alla religione loro *maestra,* le parlino in questi termini : « Noi vi osserviamo e vi adoriamo sinceramente, perchè voi siete la forma della verità in sè stessa. Voi siete una forma bella, ingenua, ammirabile, sublime; opportuna e profittevole ai fanciulli ed al popolo; necessaria, finchè la specie umana non ha presa la toga virile; ma voi non siete in sostanza, sia detto con vostra sopportazione, che una semplice forma. Ora le forme non possono essere perpetue, si dileguano a poco a poco, secondo che cresce e si propaga la civiltà degli uomini, e le idee sottentrano in loro scambio. Verrà tempo, in cui tutti o quasi tutti gli uomini saranno filosofi, e non avranno più d' uopo di culto, di simboli, di misteri, di sacerdozio; allora voi diverrete inutile, e sarete sbandita dall' umano commercio. Ma siccome questo tempo è ancora lontano, e la turba degli scimuniti è grande, voi siete ancora necessaria al mondo; onde noi vi tenghiamo cara, e vi veneriamo profondamente, contentandoci di sospirare e di accelerare, per quanto stà in noi, quel giorno beatissimo, in cui non avremo più bisogno dell' opera vostra. Frattanto ci permetterete, per ciò che spetta alle persone nostre in particolare, di partecipare fin da questo punto ai privilegi dell' avvenire, e di governarci appunto, come conviene ai filosofi. Imperocchè avendo il possesso anticipato della civiltà futura, ragion vuole che ne godiamo fin d'ora le prerogative. Perciò noi loderemo le vostre forme, ma ne faremo senza, per conto nostro; le raccomanderemo al popolo, ma ci contenteremo di lasciarle stare. Predicheremo la necessità della fede, facendo professione d'incredulità; diremo ai giovani ed ai semplici : credete, perchè non siete ancor degni e capaci di filosofare, perchè il cre-

dere s' aspetta ai giovani ed ai semplici. Insomma noi parleremo con gran rispetto di Cristo, ma penseremo e insegneremo, come i suoi nemici; e conservando il nome di Cristiani, ritorneremo alla filosofia del gentilesimo; il che sarà un vero progresso. Che se vi toccasse il capriccio di non approvare la nostra dottrina, e di asserire che i vostri misteri non sono simboli, che i vostri riti non sono semplici forme destituite di efficacia, che i vostri dogmi sono verità effettive, a cui non può giungere l' umano discorso, che il Cristianesimo è tutt' altro, che una poesia e mitologia filosofica; se pretendeste insomma d' intendere il fatto vostro assai meglio di noi; noi grideremo all' intolleranza e alla persecuzione; diremo che calunniate la filosofia e usurpate i suoi diritti; ovvero, per essere più benigni, ci contenteremo di affermare che siete divenuta barbogia, che avete smarrito il senso de' vostri stessi insegnamenti, e non sapete più quel che vi dite. Ci porteremo con voi, come con quegli infelici, che hanno perduto il cervello senza loro colpa, e avremo per la persona vostra la più alta venerazione, commiserando il vostro delirio, e trattandovi da forsennata. »

CAPITOLO QUINTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA IN PARTICOLARE I DOGMI DELLA TRINITÀ, DELL' INCARNAZIONE E DELLA GRAZIA.

Il razionalismo, che abbiamo esposto, è talmente generico ed assoluto, che non lascia, nè può lasciare luogo di sorta

a verun dogma cristiano in particolare, e toglie affatto di mezzo gli ordini rivelati. La sola cosa risparmiata in quest' opera di sterminio, sono le metafore, le frasi, le parole; meno schizzinoso di altri filosofi, il razionalista non rifiuta il linguaggio cristiano, e ama anzi di menarne pompa, per far credere con questo artificio alla purità della sua fede. In ciò consiste l'omaggio, ch' egli rende al Cristianesimo e alla Chiesa. Finora si era pensato che ad essere cattolico non bastasse il parlare, ma fosse d'uopo il sentire, come la Chiesa; e che le formole sacrosante di questa si potessero abusare e torcere ai sensi meno ortodossi. Si era creduto che la Chiesa avesse autorità d'informarsi, non pur del modo di favellare, ma del modo di pensare de' suoi figliuoli; e che quando ella su questo articolo li giudicasse degni di biasimo, e li correggesse, fosse loro obbligo di aderirsi sinceramente alle sue decisioni. Ma ora i razionalisti c'insegnano che si può essere cristiano, e se piace a Dio, anche cattolico, ripudiando le idee della rivelazione e della Chiesa, purchè se ne serbino i nomi. C'insegnano che, non che dover ubbidire alla Chiesa, le si può fare il dottore addosso, e racconciarle il latino in bocca, senza ch'ella abbia ragione di averlo a male. Nè importa, che sotto que' nomi s'intenda precisamente il contrario di ciò che vuole il magistero ecclesiastico; perchè oggimai la fede consiste nel vocabolario. Non vi pare che questo nominalismo teologico sia un bel trovato del nostro secolo? Che agevoli maravigliosamente le coscienze? Che sia il migliore spediente per cessare le divisioni e le sette, e riunire tutto il genere umano sotto un solo vessillo? Imperocchè, quando ciascun uomo potrà pensare e credere quel che gli piace, e che per essere Cristiano, e conquistare il Cielo, basterà il ripetere

certe voci, l'unità religiosa non sarà più difficile a stabilire nel mondo. Qual sarà lo scortese, che rifiuti di usare questa facile condiscendenza, per ottenere un bene così rilevato? Benedetto Spinoza fu uno de' primi, che immaginasse di accoppiare i vantaggi dell'ateismo con quelli della religione, dando il nome di Dio a quella sua sostanza, a cui mancano le perfezioni, che contrassegnano l'Ente assoluto, e parlando di amor di Dio, di dovere, di virtù, di rassegnazione, di speranza, di beatitudine, benchè spiantasse radicalmente i concetti rappresentati da queste voci. Ora tal è la somma, anzi l'unica importanza dei nomi, che la religione verbale dello Spinoza è bastata per farne un santo, e agguagliarlo al divino autore dell'Imitazione, se vogliam credere al sig. Cousin, che prese la briga di canonizzarlo a sue spese[1]. Oggimai non si ha da far altro, che allargare vie meglio l'uso di questo felicissimo trovato, applicandolo a tutte le parti della religione, e traportando di peso il linguaggio del Catechismo nelle materie filosofiche. È un peccato davvero che questa maravigliosa alchimia sia stata ignota ai nostri padri; chè altrimenti, tante eresie, tante dissensioni religiose, che travagliarono e insanguinarono il mondo, non sarebbero succedute: Cristo medesimo avrebbe ottenuto meglio il suo intento, e risparmiata a' suoi nazionali l'enormità del deicidio, se invece di voler mutare gli spiriti e i cuori degli uomini, fosse stato contento a riformare il dizionario e il cerimoniale de' suoi tempi.

Non vi ha adunque il menomo dubbio, che se la fede cattolica consiste nel ripetere certi vocaboli, non v'ha razionalista, che non possa agevolmente essere cattolico, quanto il

[1] *Fragm. phil.,* tom. II, p. 166.

capo supremo dei Cristiani. I misteri della Trinità divina e dell' Incarnazione sono la base dell' ordine sovrannaturale, e compongono con quelli del peccato originale e della grazia l'Idea rivelata, che compie e perfeziona la razionale, e forma seco l'Idea assoluta. Tutti questi dogmi con le loro dipendenze constano di sovrintelligibili, che corrispondono agli intelligibili naturali, e risguardano, come questi, i tre termini fondamentali; Dio, l' uomo, e il legame che gli unisce insieme; onde la formola ideale della rivelazione si ragguaglia mirabilmente con quella di natura, benchè distinta da essa. Or che fanno i razionalisti? Si sforzano di ridurre i misteri a mere intellezioni; negano i sovrintelligibili, nei quali consiste l'essenza di quelli; ma serbano con molta cura i nomi consacrati: ti parlano di persone divine, di Verbo, di mediatore, di redenzione, di grazia, di fede; non fanno difficoltà, se il desideri, di abbracciare le stesse formole stabilite dai Concilii generali; dicono anatema a Sabellio, ad Ario, a Nestorio, a Pelagio, a tutti gli eretici : parlano come i Padri di Nicea, di Efeso, di Calcedonia; quando le loro opinioni sono simili o peggiori di quelle dei Sociniani. Non è già che il loro linguaggio sia sempre ortodosso; imperocchè in questo caso non si potrebbe penetrare la reità del loro intendimento. I razionalisti, secondo lo stile di tutti quasi gli erranti, per non venire a rotta troppo manifesta colla universalità dei Cristiani, e dichiararsi espressamente novatori, abbracciano le formole ricevute, ma poscia ne travolgono il senso colle dichiarazioni, che vi aggiungono. Tal è il modo di procedere usato dal sig. Cousin, come si è già veduto dai luoghi sovrallegati, e si vedrà vie meglio da quelli che rapporteremo più tosto per compiere il quadro dell' eresia dominante, e mostrarla in tutte le sue parti, che per giudicar

necessarii questi particolari a mettere in chiaro il razionalismo dell' illustre Autore.

Io non entrerò ad esporre il dogma cattolico, sia perchè questo dee esser noto a chi legge, e perchè, se altri avesse d'uopo di esserne informato, può trovare in una folla di libri elementari e autorevoli le notizie opportune. Gioverà bensì l'avvertire che la teologia cattolica dei misteri comprende due punti; il dogma e le opinioni. Il dogma consiste in certe formole composte di concetti analogici, determinate dalla Chiesa, e fondate sui documenti della rivelazione. Le opinioni versano intorno alla ricerca più sottile delle analogie, che corrono fra le verità razionali e le verità rivelate; ricerca, che può essere utile, ma non è mai necessaria alla fede cattolica, e che lascia un libero campo agl' ingegni, purchè si abbia avvertenza di non alterare menomamente le idee contenute nelle formole rivelate e definite dalla Chiesa. Questa inchiesta delle analogie, praticata dai maestri più insigni della sacra scienza, non si dee confondere colla spiegazione filosofica dei misteri, quale si è per addietro tentata da alcuni teologi più temerari che giudiziosi, e quale si usa sovrattutto da molti filosofi dei giorni nostri. Se dichiarando e spiegando i misteri, si mira semplicemente a illustrarli per quanto è possibile colle analogie, non è vietato l'assunto, purchè si adempia in modo da non offendere il dogma; ma se altri invece pretende di ridurre la verità rivelata a un mero teorema filosofico, conoscibile e dimostrabile colle sole forze della religione, egli cade nell' errore dei razionalisti. L'essenza del mistero è il sovrintelligibile, nel quale consiste il dogma rivelato e definito dalla Chiesa; e perciò chi lo vuol ridurre a stato di mero intelli-

gibile, distrugge sostanzialmente il mistero e il dogma cattolico. Egli è vero che il sovrintelligibile non potrebbe essere oggetto di fede, se non fosse in qualche modo oggetto di conoscenza; giacchè per credere bisogna aver qualche idea delle cose da credersi; onde la rivelazione e la Chiesa nel proporre i misteri alla nostra fede, gli vestono di concetti razionali, che hanno qualche convenienza colle cose significate. Ma nello stesso tempo ci avvisano che la convenienza e l'analogia, sovrattutto se è remotissima, come in questo caso, non è identità; e che nel divario corrente fra i dogmi rivelati e i concetti razionali, con cui si esprimono, consiste appunto l'elemento sovrintelligibile dei primi [1]. Gli esplicatori di misteri, che oggi sono in voga, confondono all'incontro l'analogia colla medesimezza, e pigliando i simboli razionali per la cosa simboleggiata, annullano il sovrintelligibile, e con esso la sostanza dei misteri.

Il sostituire gl'intelligibili ai sovrintelligibili è adunque troppo più che bastevole a distruggere i misteri, poichè ne muta l'essenza. Laonde per questo solo titolo i razionalisti si chiarirebbero alieni dall'essere cattolici e cristiani. Ma essi non contentandosi di surrogare al sovrintelligibile ciò che non è tale, vanno più oltre, e pongono in sua vece un falso intelligibile; tantochè nel loro sistema incontra, non già che un vero cacci l'altro dal proprio seggio, ma che il falso sottentri al vero. Mi spiego con un esempio. I Sabelliani, che consideravano le divine persone come attributi distinti razionalmente e non realmente fra loro, sostituivano una verità razionale al mistero rivelato. Imperocchè egli è

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 89-94, p. 92-97; not. 41-42, p. 401-405.

vero che le perfezioni assolute conoscibili naturalmente, come, verbigrazia, la potenza, la sapienza, la bontà, si trovano in Dio, e non si distinguono realmente fra loro; ma è falso che in tali perfezioni consistano le persone divine, secondo il dogma cristiano. Sabellio adunque non errava intorno al concetto razionale degli attributi, ma intorno al concetto rivelato delle persone; errava nel confondere il dettato genuino della ragione col dogma della rivelazione. Ma i nostri razionalisti, i quali per lo più professano il panteismo, e quindi si fanno un' idea assolutamente falsa della Divinità, volendo sostituire ai misteri schiette intellezioni, e mancando di queste, soppiantano i veri rivelati, non mica coi veri razionali, ma cogli assurdi e colle chimere. Infatti, s' egli è vero, come dimostriamo nella nostra Introduzione, che il panteismo consista nella confusione del sensibile coll' intelligibile, i partigiani di questo sistema ammettono soltanto degl' intelligibili falsi, cioè dei pretti sensibili vestiti di forma intellettiva. Perciò il razionalista seguace del panteismo oltre allo sbagliare intorno ai misteri, cacciandone il sovrintelligibile, commette un altro fallo non meno grande, sostituendo a quello certi intelligibili apparenti, che sono meri sensibili. Egli erra adunque doppiamente, cioè per quello che afferma e per quello che nega, nelle idee che ripudia e in quelle che conserva; e il suo sistema reca al niente l' Idea per ogni rispetto. Imperocchè l' Idea perfetta, razionale e rivelata, constando d' intelligibile e di sovrintelligibile, il razionalista l' impugna sotto i due aspetti, surrogandovi il sensibile; e perciò l' annulla per ogni verso. Tal è la bella e pellegrina teologia, che ci si consiglia di anteporre alla dottrina cattolica.

E tal è in ispecie quella del sig. Cousin, dove discorre

particolarmente dei misteri cristiani. Abbiamo già veduto di sopra [1], che considerando l'universo, secondo l'uso dei panteisti, come un' appartenenza della sostanza divina, egli ammette in Dio una varietà reale e fenomenica, produzione necessaria dell' unità assoluta, e parte integrale della sua essenza. Veggiamo ora che concetto si formi di questa varietà, e delle sue relazioni coll' unità divina. Procedendo, secondo il metodo psicologico, e volendo salire dall' uomo a Dio, egli comincia per ricercare la natura della mente umana : « A quelle condition y a-t-il intelligence pour nous? « Ce n'est pas à la seule condition qu'il y aura un principe « d'intelligence en nous, mais à la condition que ce prin- « cipe se développera, c'est-à-dire à la condition qu'il sortira « de lui-même, afin de se pouvoir prendre lui-même comme « objet de sa propre intelligence. La condition de l'intelli- « gence, c'est la différence; et il ne peut y avoir acte de « connaissance que là où il y a plusieurs termes. L'unité « ne suffit pas à la conception, la variété y est nécessaire; « et encore il ne faut pas seulement qu'il y ait variété, mais « il faut qu'il y ait aussi un rapport intime entre le principe « de l'unité et la variété, sans quoi la variété n'étant pas « aperçue par l'unité, l'une est comme si elle ne pouvait « apercevoir, et l'autre comme si elle ne pouvait être « aperçue [2]. » La struttura della mente umana è dunque tale, che non potrebbe essere intelligente, se oltre l' unità, non vi fosse la *varietà* e la *differenza;* nè queste potrebbero aver luogo, se l'unità pensante non *si sviluppasse,* obbiettivandosi. coll'atto del pensiero, e uscendo fuori

[1] Cap. 1.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 5.

di sè stessa, non si contemplasse come oggetto della propria cognizione. « Transportez tout ceci de l'intelligence humaine « à l'intelligence absolue, c'est-à-dire rapportez les idées à la « seule intelligence à laquelle elles puissent appartenir, « vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelli- « gence absolue, vous avez cette intelligence avec l'entier « développement des éléments qui lui sont nécessaires pour « être une vraie intelligence : vous avez tous les moments « dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de « la connaissance [1]. » Ecco i primi frutti del psicologismo. L'uomo, in vece di considerarsi, secondo l'ontologia ortodossa, come creato a imagine di Dio, fa Iddio a propria imagine, e verifica la nota piacevolezza del Fontenelle. Egli considera sè stesso, come il tipo dell' Ente assoluto, e conseguentemente trasporta in esso Assoluto le condizioni della propria natura. Ora, che cos' è il pensiero dell' uomo, rispetto a sè stesso, se non un sensibile? Imperocchè egli si pensa in quanto si sente, e l' oggetto del pensiero riflessivo è il sentimento di questo medesimo pensiero. Brevemente, quando pensiamo il nostro pensiero, per via della riflessione, l'oggetto proprio dell' atto cogitativo è una cosa che noi sentiamo, cioè un sensibile. Perciò, se in Dio si trasferisce il nostro pensiero, quale ci è rappresentato dalla coscienza, si pone in Lui una forma sensibile, benchè immateriale, e si riesce all' antropomorfismo. Iddio comprenderà dunque una varietà e unità sensitiva, poichè da una parte noi non pensiamo l'unità e la varietà nostra propria, se non in quanto, ne abbiamo il sentimento, e dall' altra parte l' unità e la varietà divina rassomigliano a quelle, che sono da noi possedute.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

Ora l'unità e la varietà costituiscono il pensiero divino, e nel pensiero risiede la divina essenza. Dunque *l'essenza di Dio consiste in un mero sensibile.* Prima conseguenza, la quale è certamente enorme; ma ella risulta a rigor di logica dal processo psicologico dell' Autore.

« Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur « rapport, c'est-à-dire trois éléments, trois idées. Ces trois « idées ne sont pas un produit arbitraire de la raison « humaine; loin de là dans leur triplicité et dans leur unité, « elles constituent le fond même de cette raison: elles y ap- « paraissent pour la gouverner, comme la raison apparaît « dans l'homme pour le gouverner. Ce qui était vrai dans « la raison humainement considérée, subsiste dans la raison « considérée en soi: ce qui faisait le fond de nôtre raison « fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité « qui se résout en unité, et une unité qui se développe en « triplicité [1]. » Iddio è la sola *intelligenza,* a cui le tre idee fondamentali dell' unità, della *varietà,* e del loro legame, *possano appartenere* [2]. Or siccome il complesso di queste idee forma la ragione, sèguita che la ragione, a cui l' uomo partecipa, non è già cosa sua propria, ma la stessa ragione divina. Il che si accorda coi sentimenti dell' Autore sulla impersonalità della ragione, dichiarati in molti luoghi, che abbiam riferiti, o toccheremo fra poco. Dunque la ragione governatrice, una e triplice ad un tempo, benchè si mostri nell' uomo, non è cosa di sua appartenenza, ma è lo stesso Dio. D'altra parte questa ragione una e trina, questo seggio di

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 5.

[2] *Supra.*

tutte le idee, che fa la sostanza del nostro pensiero. è un sensibile, poichè non ci è dato di pensarlo, se non in quanto ne abbiamo un sentimento. Dunque *il sensibile, in cui consiste l'essenza divina, è lo stesso sensibile, che forma il pensiero umano.* Seconda conseguenza, non meno assurda nè men rigorosa della prima.

« Dieu, la substance des idées, est essentiellement intelli-« gent et essentiellement intelligible [1]. » La sostanza delle idee è pensiero in quanto è intelligente, e ragione in quanto è intelligibile. Ora la ragione divina non si distingue specificamente o numericamente dalla ragione umana, e fa con essa una cosa sola. D'altra parte, la ragione umana non si distingue dal pensiero umano, e il pensiero umano è un sensibile, poichè non possiamo conoscerlo, se non per via del sentimento. Dunque *l'intelligibile in sè stesso non è che il sensibile; l'intelligibile e il sensibile formano una cosa sola.* Terza conseguenza, simile alle precedenti.

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même « temps cette unité périrait tout entière sans un seul des « trois éléments qui lui sont nécessaires; ils ont donc tous « la même valeur logique, et constituent une unité indé-« composable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine « elle-même [2]. » Che cosa intende l'illustre Autore, dicendo che l'unità sola è reale? Non vuol certo inferirne che la varietà sia nulla assolutamente, poichè non si può capire, come il nulla possa essere prodotto; e ciò posto, crollerebbe

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Ibid.*

tutto il suo sistema sulla necessità della creazione. Egli è vero, (e l'abbiam notato,) ch' egli pare inclinare al panteismo idealistico, i cui fautori annullano in effetto l'apparenza del moltiplice; ma siccome ciò manifestamente ripugna, tali filosofi sono costretti a contraddire del continuo ai proprii dettati, discorrendo di questo nulla, come se fosse qualche cosa. Perciò la contraddizione essendo inevitabile, per farci un' idea del sistema professato dal sig. Cousin, noi siam costretti di supporre ch' egli ammetta l'apparenza come apparenza, e non l'abbia per un nulla assoluto, e quindi, che negandone la realtà, voglia solo escluderne la realtà sostanziale. Il che si riscontra coi passi già riferiti, dove s'immedesima l'unità colla sostanza, e la varietà colla causa, e conseguentemente l'uno colla Divinità, e il moltiplice col creato. L'unità è dunque la sola cosa reale, perchè sola è sostanziale : la varietà colla sua relazione è una semplice forma di questa sostanza unica. Ora l'unità, la sostanza unica è la stessa intelligenza divina, e questa è identica all' intelligenza umana, che è un mero sensibile. Dunque *la sola cosa, che si trovi al mondo, la sostanza unica, la realtà e l'esistenza universale, è un mero sensibile.* Quarta conseguenza, che mette innanzi agli occhi l'essenza del panteismo, e la sua logica connessione col sensismo e col metodo psicologico.

Ecco in poche parole, a che si riduce la dottrina dell' Autore. V'ha una sostanza unica, che essendo dotata di un' intelligenza simile alla nostra, ha d'uopo di moltiplicarsi e differenziarsi in qualche modo per potere esercitare l'atto intellettivo, ed essere nello stesso tempo soggetto ed oggetto. Ella produce per l'energia necessaria della sua natura una varietà, che le aderisce come a sostanza sua propria, e si

manifesta, come idea, natura, animo umano. Gl'intelligibili, i sensibili esterni, e i sensibili interiori, cioè le idee, il mondo e la personalità dell' uomo, sono i tre componenti di quella gran varietà, le tre manifestazioni della sostanza unica. L'uomo, che è una forma di questa sostanza, partecipa alle idee, che costituiscono la sua ragione, e formano l'essenza del suo pensiero; onde il pensiero umano è sostanzialmente il pensiero divino. Per mezzo della ragione, egli ha l'idea della sostanza unica, l'idea del mondo e di sè stesso: la maniera, con cui egli conosce le cose, è identica a quella, con cui Iddio le produce, e il fondamento di questa medesimezza è l'identità sostanziale di esso Dio col nostro spirito e con tutte le cose. Non occorre avvertire il lettore che i punti essenziali di questa dottrina appartengono a Federigo Schelling, e all'Hegel, che fu il più celebre de'suoi rivali e discepoli. La base di tali sistemi è il psicologismo, che proponendosi d'indurre la cognizione di Dio da quella, che l'uomo ha di sè medesimo, invece di ricavarla dall' idea schietta e immediata, che risplende allo spirito, è astretto di adulterarne il concetto nativo, e di trasportare nell' Ente perfettissimo i difetti delle sue fatture. Iddio è certo intelligente; ma la sua intelligenza non è specificamente simile a quella degli uomini. L'una è assoluta, necessaria, infinita, perfettissima; l' altra è dotata delle proprietà contrarie. Corre fra entrambe un' analogia generica e nulla più; tantochè il voler applicare alla mente divina la notizia concreta, che abbiamo del nostro pensiero, è assurdo. Il divario, che passa fra loro, corrisponde a quello, che divide il necessario dal contingente; l'intendere divino è necessario, come l'essenza infinita, a cui appartiene; ed essendo tale, esclude i caratteri propri della contingenza. Ora, che l'uomo pensi e ragioni,

distinguendosi come soggetto ed oggetto, discorrendo di cosa in cosa, d'idea in idea, segregando un' idea dall' altra, sciogliendo ciascuna di esse nelle sue minime parti, ricomponendole insieme, procedendo insomma per via di analisi e di sintesi, e moltiplicando così i suoi atti conoscitivi, come i termini obbiettivi, a cui si riferiscono, ciò succede, perchè egli è contingente : tutte queste doti ripugnano al pensiero assoluto. Il quale vuol essere da noi concepito in modo più negativo, che positivo; rimovendone tuttociò che sa d'imperfezione; e serbando soltanto la nozione generalissima di pensiero, scevro di que' difetti e di quei limiti, che lo concretizzano nell' animo nostro. Il pensiero divino dee adunque essere perfettamente uno, ed escludere ogni varietà; uno nell' atto puro e immanente, da cui emerge, uno nel termine, a cui si riferisce; e il principio ed il termine debbono pur essere una cosa sola. Diciamo con altre parole che il pensiero assoluto dee andare esente da ogni moltiplicità di atti, di operazioni, d'idee : Iddio conosce tutto con un atto solo, con una idea sola; e quest' atto è l'idea, e quest' idea è l'atto, ed entrambi sono l'essenza divina. Quindi è, che in Dio l'intelligente e l'intelligibile si unificano insieme; e questa unità perfettissima, che intende sè stessa e ogni cosa in sè stessa, perchè è intelligibile, perchè è l'intelligibilità assoluta, da cui ogni intelligibilità e intellezione derivano, non contiene alcun elemento sensibile; giacchè il sensibile è contingente e ripugna alla natura dell' Assoluto. Ora il pensiero umano è un sensibile, perchè non si conosce, se non in quanto ha il sentimento di sè medesimo; dunque il pensiero umano non è il pensiero divino, non è un' appartenenza della sostanza assoluta ; dunque il pensiero divino non ha alcuna concreta similitudine col pensiero umano, e

differisce onninamente da esso. Dunque il pensiero divino è l'Intelligibile schietto, l'Intelligibile assoluto, senza alcuna mescolanza di sensibile, di vario, di moltiplice; laddove il pensiero umano è un pretto sensibile, che diviene un intelligibile relativo, in quanto è illustrato dalla intelligibilità assoluta. Noi aggiudichiamo il pensiero a Dio, non già trasportando in esso il pensiero nostro, e discorrendo per induzione, secondo lo stile dei psicologisti, ma sia ragionando dietro al principio di causalità, sia argomentando *a priori* dall' intelligibilità dell' Ente assoluto, e instituendo un processo ontologico, nel quale per ora non entro, poichè lo espongo nella mia Introduzione. La nozione, che i moderni panteisti si fanno dell' intelligenza divina, è dunque radicalmente assurda, e aggiunge alle altre contraddizioni il torre all'Ente assoluto una nota essenziale della sua natura, privandolo dell'intelligibilità sua propria, e riducendolo al grado di mero sensibile. Lascio stare, che rimossa da Dio l'intelligibilità assoluta, questa non si può più collocare in nessun luogo; e tolto via l'intelligibile assoluto, dee pur mancare il relativo. Ma allora, come intendiamo? Come possiamo intendere? Donde scaturisce quella luce mentale, che inonda lo spirito, e mette in atto la sua potenza; quella luce, senza la quale i panteisti medesimi non potrebbero pur comporre i loro sogni filosofici? « Dieu, » dice il nostro Autore, « est « essentiellement intelligent, et essentiellement intelligible. » Se il pensiero divino è come quello dell' uomo, egli non può essere *essenzialmente intelligibile,* ma solo per accidente e per partecipazione. Ora stà benissimo che il pensiero nostro sia intelligibile per partecipazione, se v'ha in Dio una intelligibilità assoluta, che si comunichi agli spiriti intelligenti; ma se Iddio stesso non è essenzialmente intelligibile, donde

piglierà egli, donde piglieremo noi quel lume, che ci fa intendere? E allora, come mai Iddio stesso potrà essere intelligente? Imperò la conseguenza, che noi imputiamo ai principii panteistici professati dall' illustre Autore, di annullare affatto l'intelligibile, e ridurre tutto al sensibile, non è gratuita, nè calunniosa.

Esposta la dottrina del sig. Cousin intorno al concetto razionale di Dio, non fa più mestieri d'investigare il modo, in cui intende la Trinità divina; poichè questa si racchiude in quel medesimo concetto. « Voilà, » esclama, « le Dieu trois « fois saint que reconnaît et adore le genre humain, et « au nom duquel l'auteur du système du monde décou- « vrait et inclinait toujours sa tête octogénaire [1]. » Non so se il genere umano, e Isacco Newton sarebbero contenti di questo elogio. « Savez-vous, messieurs, quelle est la « théorie que je vous ai exposée? Pas autre chose que le « fond même du christianisme. Le Dieu des chrétiens est « triple et un tout ensemble, et les accusations qu'on élève- « rait contre la doctrine que j'enseigne doivent remonter « jusqu'à la Trinité chrétienne. Le dogme de la Trinité est « la révélation de l'essence divine, éclairée dans toute sa « profondeur, et amenée tout entière sous le regard de la « pensée [2]. » No, sig. Cousin, la dottrina che avete esposta. non ha nulla che fare col dogma augusto del Cristianesimo, che è principio e fondamento della nostra fede. Da che questo gran misterio fu rivelato agli uomini, per sublimarne l'intelletto a una regione inaccessibile alla loro apprensiva, e

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Ibid.*

iniziarli a quel prodigio di amore, che anima e rinfranca le loro speranze, lo spirito di menzogna non seppe fingere alcun errore più contrario a quello, che il panteismo da voi insegnato. I martiri, che sparsero il loro sangue per difendere la sentenza cristiana, sarebbero morti egualmente per combattere la vostra. Sabellio, Ario, Socino, inventori di dogmi detestabili, furono tuttavia più cristiani di voi. Essi corruppero o annullarono il dogma rivelato; ma almeno serbarono intatta l'idea, che la ragion ci porge dell'essenza divina; o certo l'alterarono assai meno, che voi non fate col vostro sistema. Essi furono ingiuriosi verso la fede sola; voi insultate alla fede e alla ragione nel medesimo tempo, distruggete il concetto razionale e il concetto rivelato, spegnete, oltre la luce celeste, che è prezzo di redenzione, quello stesso lume naturale, che è conceduto a tutti gli uomini; e dopo di aver loro tolta la credenza di quel consorzio adorabile che compie la divina essenza, senza detrarre alla sua unità perfettissima, non lasciate loro nemmeno il concetto nativo di Dio. E di vero, qual è il Dio, che insegnate? Un Dio fatto a imagine dell'uomo, pieno di ogni imperfezione, destituito dei caratteri propri dell'infinito, del necessario, dell'assoluto; un Dio limitato, vario, moltiplice, mutabile, sensibile, sprovveduto di arbitrio, costretto a creare, e tuttavia impotente a creare in effetto, poichè l'opera sua si riduce a un mondo di fenomeni senza sostanze, a una illusione continua e perpetua; insomma un Dio, che racchiude in sè stesso tutte le contraddizioni, e si può veramente chiamare eclettico, come il sistema filosofico da voi professato. Tal è il Dio, onde vi fate maestro all'Europa cristiana, alla Francia cattolica, quando Pitagora, Socrate, Platone, Confusio, e gli altri migliori savi della cieca gentilità, avrebbero avuto ragione di vergognar-

sene. Or che può essere la Trinità in cotesto sistema? Che similitudine può correre fra le tre divine persone perfettamente uguali, e sostanzialmente identiche, salvo le relazioni, che realmente le distinguono, e la vostra triplicità panteistica, con cui alterate la divina natura? Secondo voi, l'unità è la sostanza divina in sè stessa, la varietà è il complesso innumerabile delle forme, cioè delle idee e dei fenomeni. Dunque il Padre sarà la sostanza divina, e il Verbo sarà la moltitudine delle idee, quali si trovano disgregate nella mente finita dell'uomo, sarà l'aggregato dei fenomeni, cioè il mondo. Credete voi che i cattolici vi facciano buona questa dottrina, che confonde la persona del Padre colla divina natura, semplicemente presa, e il Verbo coll'universo? Non ve l'avrebbe fatta buona Ario medesimo, che considerava il Verbo come una creatura, ma unica, semplicissima, e di gran lunga più perfetta che il resto del creato. Direte forse che molti dottori cattolici considerano il Verbo, come il complesso delle idee, che sussistono nella divina mente, o vogliam dire, come la conoscibilità e l'essenza eterna dei possibili? Avvertite in primo luogo, che qui siamo nel campo delle opinioni, e nella ricerca delle analogie; la quale non è lecita, se non in quanto lascia intatta l'integrità del dogma. Notate in secondo luogo, che niuno di quegl'illustri teologi confonde e immedesima le idee delle cose colle cose stesse, come fate voi, secondo i canoni del vostro panteismo, per cui distinguete bensì nella varietà *il reale* dall'*ideale,* ma li considerate entrambi come lo sviluppo della sostanza unica; tantochè, il Verbo dee essere, al parer vostro, non solo l'idea del mondo, ma il mondo stesso, cioè quella vana apparenza, che ne ammettete; sentenza, che avrebbe fatto orrore agli Ariani medesimi. In terzo luogo, gli scrittori cattolici sovraccennati, non ammettono in Dio la

moltiplicità delle idee, qual si trova nella nostra mente, onde nel considerare il Verbo come la intelligibilità delle cose, non ne fanno già un complesso d'idee, ma una idea unica, perfetta, infinita, rappresentativa nella sua unità di tutto il moltiplice possibile, e degna per la sua semplicità della perfezione divina; laddove voi ammettete una varietà d'idee, una moltiplicità, una differenza, che non è meno contraria all'unità del Verbo, che a quella della natura assoluta. In quarto luogo, i cattolici che collocano nell'intelligibile divino la persona del Verbo, vi aggiungono il concetto di persona generata, nel qual consiste l'elemento sovrintelligibile e rivelato del Verbo; e perciò considerano tale intelligibile come sussistente personalmente, applicandogli in senso analogico e generalissimo una nozione dedotta dalle cose umane, e facendo questa applicazione, non già in virtù di un intuito o di un raziocinio naturale, ma colla scorta dell'autorità rivelatrice. Ora la varietà vostra, la quale ha una semplice unità collettiva, come può sussistere personalmente, come può formare una persona unica? Non vi ha dunque alcuna convenienza fra l'opinione dei teologi cattolici, e la chimera da voi immaginata. Qual sarà poi, di grazia, secondo il vostro parere, la terza persona divina? Certo la relazione, che corre fra l'unità e la varietà. Ora dovendo questa relazione ontologicamente precedere la varietà stessa, come si potrà affermare che lo Spirito proceda dal Padre e dal Verbo, e non anzi il Verbo dallo Spirito? Il che sarebbe un bellissimo trovato, non saputo nè anco immaginare dal sottile ingegno dei Greci. Direte forse che io ho male interpretata la vostra trinità filosofica, e che la varietà corrisponde allo Spirito, e la relazione di essa coll'unità al Verbo? Ovvero, che la varietà delle idee corrisponde al Verbo, e la varietà dei fenomeni

allo Spirito? Quest'ultima interpretazione potrebbe essere corroborata dalle vostre parole, là dove, fatta una descrizione affatto panteistica di Dio, dite, ch'egli è « infini et fini tout « ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et « humanité. En effet si Dieu n'est pas tout, il n'est rien..... « Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même « dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirec- « tement le mécanisme et la triplicité phénoménale par le « reflet de sa propre vertu, et de la triplicité substantielle, « dont il est l'identité absolue [1]. » Tuttavia, siccome voi non siete entrato ne'particolari, non sono ben chiaro della mente vostra; imperocchè, quando non si tratta del vero, ma dei capricci della immaginazione, non è più facile l'indovinare i fantasmi di un filosofo, che le idee di un poeta. Ma ad ogni modo, non avete che a traslocare le obbiezioni preaccennate; poichè qualunque sia l'applicazione che vogliate fare dei vostri idoli panteistici al dogma rivelato, non potrete mai preservare l'eguaglianza, la semplicità, la sussistenza, la divinità, e le altre attribuzioni proprie delle persone divine, conforme alla sentenza cattolica. Credo che queste poche osservazioni bastino a mostrarlo; onde mi parrebbe superfluo l'allungare il ragionamento in questo proposito. D'altra parte, trattandosi di una verità, che è la più alta e veneranda della nostra fede, mi sembra quasi un profanarla, il discorrerne, filosofando, senza una forte necessità, e l'oltrepassare quelle formole sobrie, schiette e precise, che sono le più belle ed acconce, perchè consacrate dalla Chiesa, e proposte del pari alla fede dei savi, e a quella dei fanciulli e degl'idioti.

[1] *Fragm. phil.,* tom. I. p. 76

Aggiungerò solamente, (poichè questa opinione è invalsa ai dì nostri fra alcuni scrittori cattolici,) essere falsissimo ciò che soggiunge l'Autore intorno all'intelligibilità di quel sacrosanto mistero. « Il ne paraît pas que le Christianisme croie « l'essence divine inaccessible ou interdite à l'intelligence « humaine, puisqu'il la fait enseigner au plus humble d'es« prit, puisqu'il en fait la première des vérités qu'il inculque « à ses enfants [1]. » Da queste sole considerazioni si potrebbe dedurre il contrario di ciò che intende lo scrittore. Il Cristianesimo propone il dogma della Trinità alla fede, e non alla scienza degli uomini; lo propone appunto agli *umili di spirito,* e non ai superbi, perchè vuol essere creduto, e non inteso in questa vita. Lo propone, come il *primo vero* dell'ordine rivelato; e per ciò appunto ne esclude la dimostrazione; perchè tutte le prime verità sono indimostrabili. Il solo divario, che corre tra le prime verità razionali e le rivelate, si è che quelle si autorizzano colla loro intrinseca evidenza, laddove queste si comprovano dall'autorità rivelatrice. I misteri sono assiomi sovrannaturali, la cui intelligibilità è l'autorità rivelante di Dio e definiente della Chiesa. « Mais quoi, « s'écrie-t-on, oubliez-vous que cette vérité est un mystère? « Non je ne l'oublie pas; mais n'oubliez pas non plus que ce « mystère est une vérité..... Mystère est un mot qui appar« tient non à la langue de la philosophie, mais à celle de la « religion. Le mysticisme est la forme nécessaire de toute « religion en tant que religion; mais sous cette forme sont « des idées qui peuvent être abordées et comprises en elles« mêmes. Et, messieurs, je ne fais que répéter ce qu'ont dit « bien avant moi les plus grands docteurs de l'Église, saint

[1] *Introd. à l'hist. de la philos.,* leçon 5.

« Thomas, saint Anselme de Cantorbery, et Bossuet lui-
« même au dix-septième siècle, à la fin de l'*Histoire Univer-
« selle*. Ces grands hommes ont tenté une explication des
« mystères, entre autres du mystère de la très-sainte Trinité;
« donc ce mystère, tout saint et sacré qu'il était à leurs pro-
« pres yeux, contenait des idées qu'il était possible de déga-
« ger de leurs formes [1]. » Il sig. Cousin confonde insieme i due generi di spiegazione, che abbiam distinti di sopra. I sommi teologi da lui menzionati, e gli altri scrittori autorevoli che corsero il medesimo aringo, non si proposero di rendere intelligibile ciò che v'ha di sovrintelligibile nei misteri, nè tampoco di dimostrarli razionalmente, ma soltanto di avvalorarli coi probabili, d'illustrarli con analogie filosofiche, e sovrattutto di cessar le calunnie degl'increduli e degli eretici, che gli pretendono ripugnanti alla ragione. Ora il provare che i misteri non contraddicono alla ragione, e il dimostrarli razionalmente, sono cose troppo diverse: il primo assunto è negativo, il secondo positivo; l'uno presuppone ch'essi misteri sovrastiano ai principii razionali, l'altro lo nega. Le analogie possono scemar bensì le tenebre di tali arcani, ma non dissiparle, perchè qualunque sia la luce che rechino, quell' intervallo che separa l'analogia dalla medesimezza, rimarrà sempre oscuro e impenetrabile. Le probabilità sarebbero insufficienti a mettere in sicuro il dogma da credersi, e ad ingenerare una ferma fede, se non soccorresse l'autorità della rivelazione. Che tale sia la mente dei prefati autori, si ricava dal complesso del loro discorso, e ciascuno può farsene capace, leggendoli con mediocre attenzione; si ricava dal loro modo di procedere, che mette per base l'autorità rive-

[1] *Introd. à l'hist. de la philos.*, leçon 5.

latrice, e piglia da' suoi dettati, non dalla ragione, la notizia specificata e determinata del dogma, adoperando le analogie e le verosimiglianze per confermare il certo ed il noto, e non per discoprire o provare l'incerto e l'ignoto; si ricava in fine dall'espressa professione che ne fanno in molti luoghi; imperocchè dai tempi di san Paolo fino ai nostri, l'incomprensibilità dei misteri fu sempre considerata come una verità cattolica. Che se nei bassi tempi, o ne'più moderni, qualche scrittore ortodosso volle spiegare e provare filosoficamente i misteri nel modo da noi riprovato, oltrechè l'oscurità del nome, e l'esser solo o quasi solo gli toglie autorità, non si potrà mai mostrare che la Chiesa abbia approvata la sua opinione. Anzi io noto che la maggior parte delle eresie nacquero appunto dalla folle presunzione di volere accomodare i misteri alla capacità umana, e dimostrarli razionalmente.

Il mistero dell' Incarnazione è talmente connesso con quello della Trinità, che l'uno non si può mantenere intatto, dove l'altro venga alterato. Quello insegna il primo fatto dell' ordine sovrannaturale, questo significa il primo vero dello stesso ordine, l'uno è il primo anello storico, l'altro è il primo anello ideale della rivelazione, e corrispondono nella formola rivelata ai due primi termini della formola razionale [1]. La dottrina cattolica dell' Incarnazione consta di quattro punti principali. 1° L'unione della natura umana e individuale di Cristo colla natura divina. Non è la natura umana in generale, o la natura individuale dei singoli uomini, ma quella di un solo uomo, del secondo Adamo, che è subli-

[1] Vedi la mia *Introd.*, lib. I, cap. 8.

mata al divino consorzio, benchè la dignità di questa unione ridondi su tutta la specie, atteso la fratellanza comune, e le attinenze, che fanno di tutti gl' individui una sola famiglia. 2° Il modo speciale di questa unione, che la Chiesa chiama *ipostatica*, per significare che la natura divina e la natura umana di Cristo sono unite nella persona stessa del Verbo, ed escludono ogni personalità umana. L'unione adunque di Dio e dell' uomo nell' Uomo Dio è affatto singolare, e differisce da tutte le altre congiunzioni, che corrono o possono correre fra il Creatore e le creature in generale, o gli uomini in particolare, qual si è, verbigrazia, il commercio naturale, che passa tra gli spiriti creati e la Mente divina, che gli muove, come Cagion prima, gl' illustra, come Intelligibile, e rende loro conoscibili le cose colla sua luce. 3° La qualità divina, che ridonda nelle operazioni e passioni della natura umana di Cristo dal principio personale e divino, che le informa. Le azioni e passioni di Cristo, come uomo, appartenendo alla persona del Verbo, sono divine per questo rispetto, sono azioni e passioni di un Dio. 4° Il valore infinito delle azioni e passioni di Cristo, considerate nei loro effetti, cioè nei meriti, che ne provengono. Questo valore, che ha la sua radice nella unità e divinità del principio personale, costituisce la cagione finale del misterio, e l'efficacia della redenzione. Noterò di passata che Nestorio, negando il secondo di questi articoli, distruggeva di necessità i due ultimi, nei quali consiste l' importanza pratica del dogma cattolico, e spiantava con essi le basi del Cristianesimo; onde a gran torto alcuni critici hanno voluto scusarlo, quasi che si trattasse di una semplice quistione di parole, e la sua condanna procedesse dall' animosità di un uomo, o dal genio cavilloso di un' assemblea ecclesiastica.

Il dogma ortodosso dell' Incarnazione comprende adunque, oltre il concetto genuino del Verbo, quale risulta dall' idea della Trinità, quello delle relazioni sovrannaturali, che corrono tra esso Verbo e l' umana natura. Abbiamo testè veduto la nozione panteistica, che il sig. Cousin si forma del Verbo : riandiamo ora i luoghi, dov' egli discorre in ispecie dell' Incarnazione e de' suoi effetti. « Dieu est impénétrable : « la raison n'a pas d'accès jusqu'à sa nature : il faut qu'il se « manifeste par une enveloppe abordable et intelligible : « cette enveloppe c'est l'idée du vrai, du bien, et du beau, « c'est le λόγος de Platon. La raison conçoit l'existence de la « vérité absolue et de l'unité absolue ; puis elle l'abandonne « à son impénétrable immensité, et ne la contemple plus « que dans ses formes appropriées à l'intelligence humaine : « dans la vérité, la beauté et la bonté, en un seul mot, dans « le λόγος qui est la manifestation de Dieu lui-même[1]. » Il *Logo* di Platone non è altro, che l' intelligibilità eterna e divina delle cose, la quale risplende allo spirito di tutti gli uomini, e mette in atto la loro virtù conoscitiva. Questo Logo non risponde all' idea rivelata del Verbo, se non vi si aggiunge l' elemento sovrintelligibile della *sussistenza personale,* e delle sue relazioni colle altre persone divine, e non se ne rimuove ogni sorta di moltiplicità e di varietà, conforme alle cose dianzi discorse. Ora il *Logo* del sig. Cousin è vario e moltiplice; oltrechè le idee, di cui consta, si confondono colle cose, perchè l' ideale e il reale del moderno panteismo sono sostanzialmente identici. Inoltre questo *Logo* è unito razionalmente con tutti gli uomini, e non personalmente con una natura individua particolare; e questa

[1] *Cours de phil. de* 1818, publié par Garnier, leçon 25.

unione è la stessa in tutti, benchè differisca di gradi, per ciò che spetta alla cognizione riflessa. Finora adunque non abbiamo nulla, che risponda all' idea cattolica dell' Incarnazione, e si potrebbe credere che nel passo citato non si faccia allusione a questo mistero. Ma egli è difficile l' interpretare nella stessa guisa i luoghi seguenti già da noi menzionati in altra occasione. « La raison par elle-même « n'atteint pas l'être directement, et ne l'atteint qu'indi- « rectement par l'entremise de la vérité. La vérité est le « médiateur nécessaire entre la raison et Dieu; dans l'im- « puissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore « dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à « Dieu et de précepteur à l'homme. Or, ce n'est pas l'homme « qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, « l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est « donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, « la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu, « de Dieu. La vérité absolue est donc une révélation même « de Dieu à l'homme par Dieu lui-même; et comme la « vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme « et éclaire tout homme à son entrée dans la vie, il suit « que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et « universelle de Dieu à l'homme..... Or, la vérité absolue « étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, « mais en étant le moyen infaillible, puisqu'on ne peut par- « ticiper à la qualité sans participer à la substance, il s'en- « suit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité « absolue, s'unit à Dieu dans la vérité [1]. Que l'homme par « lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 316, 317.

« portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur « les bornes du variable et du fini, qu'un médiateur soit « nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et celui « qui est la substance éternelle; c'est ce dont on ne peut « douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu « et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu « qui se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire « vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans « une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui « doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une révéla-« tion. Or, cette révélation commence avec la vie dans « l'individu comme dans l'espèce; le médiateur est donné à « tous les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme « qui vient en ce monde....... La vérité conduit donc à la « substance même; à Dieu qui, profondément invisible en « son essence, se manifeste ou se révèle à nous par la « vérité, rapport sacré qui unit l'homme à Dieu. Telle est « la théorie platonicienne et chrétienne..... Puisque Dieu « ne se révèle que par la vérité, la vérité est Dieu : c'est « de lui tout ce que nous en pouvons connaître [1]. » Il pretto razionalismo di questi discorsi è evidente. Qui si tratta di una unione naturale della mente umana colla verità divina, di una cognizione comune a tutti gli uomini, senza distinzione d'individui, di luoghi e di tempi, di una cognizione, che abbraccia tutti i momenti della vita intellettiva, e costituisce l'essenza medesima dell'intelletto umano. D'altra parte, affermandosi che questo *è l'unico mezzo ed infallibile di unir gli uomini al loro autore,* e che da esso procede *quanto possiam conoscere del vero,* si esclude ogni altra

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 224, 225, 226, 227.

spezie di legame dell' uomo con Dio, ogni rivelazione straordinaria, ogni assunzione speciale e sovrannaturale della nostra natura alla società divina. O dunque l'Incarnazione cristiana è una favola, o ella non contiene nè esprime altro, che questa unione naturale e comune degli uomini con Dio. E che l'Autore alluda al dogma cattolico si può già ricavare dai vocaboli tecnici, tratti dalla teologia positiva, e da lui adoperati, come quelli di *rivelazione, mediatore, verbo,* e dall' epiteto di *cristiana,* ch' egli dà alla sua teorica. Ma egli non lascia più alcun dubbio in queste altre parole : « La « raison est donc à la lettre une révélation, une révélation « nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme, « et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *illu-* « *minat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La « raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, « ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui « sert d'interprète à Dieu, et de précepteur à l'homme, « homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans « doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, « mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas « l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain [1]. » Se la ragione è la *rivelazione necessaria,* il *mediator necessario fra Dio e l'uomo,* il *Verbo fatto carne,* di cui parla san Giovanni nel suo testo, *l'interprete di Dio e il precettore dell' uomo;* se questo precettore è *uomo e Dio nello stesso tempo,* s'egli è *la manifestazione di Dio in ispirito e in verità,* egli è chiaro che l'unione della ragione collo spirito dell' uomo è la sola umanazione divina, che si possa ammettere, e si debba intendere, come espressa dal dogma cristiano.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 78.

Dunque Cristo fu Dio, come lo sono tutti gli uomini; dunque l'unione della natura umana colla divina non fu personale, se non in un senso panteistico; dunque gl' insegnamenti evangelici non sono per sè stessi più autorevoli di ciò che la ragione detta a ogni individuo; dunque la religione cristiana non è nè più nè meno divina degli altri culti; dunque insomma Iddio non si è incarnato in un uomo particolare, ma in tutto il genere umano; il che è appunto la sentenza dei panteisti e dei razionalisti germanici, e di coloro che li copiano in Francia. E che il sig. Cousin intenda di parlare espressamente del dogma cristiano, basterebbe a chiarirsene l'avvertire ch' egli non riceve i misteri, se non in quanto esprimono qualche verità meramente razionale. Ora qual è la verità razionale, che può immaginarsi simboleggiata dall' Incarnazione, se non la presenzialità della divina mente allo spirito di tutti gli uomini? Certo l'unione ipostatica, e gli altri punti della dottrina cattolica summenzionati, non potranno mai ridursi a mere intellezioni. Egli è vero che l'illustre Autore in una delle sue prime Letture disse, che « la raison absolue est invisible et impalpable; comme elle « ne descend point en personne sur la terre, et que d'ail« leurs nul effort ne peut élever l'homme jusqu'à elle, elle « reste inaccessible à l'humanité. Ainsi, la raison absolue « est le seul médiateur, le seul modérateur infaillible des « pouvoirs rivaux, et elle n'est point de ce monde [1]. » Ma o convien dire che il sig. Cousin, quando pronunziò queste parole, non avesse ancora abbracciata la simbologia dei razionalisti tedeschi, e si contentasse di ripudiare bonamente

[1] *Cours d'hist. de la phil. mor. du XVIII*e *siècle, de* 1819 *et* 1820, publié par Vacherot. Paris, 1839, leçon 8.

la rivelazione cristiana; ovvero, che ivi parli solo di una comunicazione immediata fra la Ragione assoluta e l'uomo; comunicazione, ch' egli ripudia effettualmente in tutte le sue opere, poichè a suo parere il commercio fra Dio e gli uomini si fa per mezzo della Verità, spezie di ente astratto, che adempie l'ufficio di mediatore fra la Divinità e le sue fatture. La qual Verità non può esser altro nel senso dell'Autore, che la varietà ideale procreata dall' unità suprema. Io inclino a pensare che le parole citate dell' Autore si debbano prendere per questo verso, poichè avendole proferite in guisa di obbiezione, egli soggiunge : « Oui, sans doute, la raison « absolue n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste; « si elle ne le remplit pas de sa présence, elle l'éclaire de sa « lumière. Les traces de la raison sont partout ici-bas, « bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards [1]. » La qual sentenza consuona colla dottrina panteistica professata dall' Autore negli scritti più recenti sull' incarnazione della Verità, emanazione della Ragion suprema, nella mente di tutti gli uomini, anzi nella stessa natura e in tutto l' universo, atteso l' identità del reale e dell' ideale nell' unità assoluta.

Come i dogmi della Trinità e della Incarnazione sono l'ontologia, così quelli del peccato originale e della grazia appartengono all' antropologia rivelata. In questi quattro capi contiensi la somma della rivelazione; poichè le dottrine del culto esteriore, dei sacramenti, delle indulgenze, e tutte le altre verità cattoliche si racchiudono sinteticamente in alcuno di quelli. D'altra parte, siccome il dogma dell' Incar-

[1] *Cours d'hist. de la phil. mor. du XVIII^e siècle*, leçon 8.

nazione si connette con quello della Trinità, i misteri del peccato originale e della grazia s'intrecciano con quello dell' Incarnazione; tanto che tutte le verità della fede s'inchiudono potenzialmente nella Trinità delle divine persone, che è l'assioma supremo, e il germe ideale del sistema rivelato. La storia delle eresie avvalora queste logiche corrispondenze, e ce le fa toccar con mano, mostrandoci il conserto reciproco degli errori, come, verbigrazia, dell' eresia di Pelagio con quelle di Nestorio e di Ario. Il sig. Cousin non poteva sfuggire meglio de' suoi precessori a questo fato dialettico; onde non è meraviglia, se dopo aver impugnata la Trinità e l'Incarnazione, conservandone solo un' ombra, egli diede lo sfratto alle loro conseguenze. Vero è che, per quanto mi ricorda, egli non fa menzione espressa della corruzione primitiva dell' uomo in nessun luogo delle sue opere. Ma in questo caso il silenzio solo l'accusa; perchè, se non appartiene al filosofo di entrare a discorrere in particolare della colpa di origine, come dogma meramente rivelato, egli non può, nè dee tacere dello stato degenere, in cui si trova la nostra natura. Questo non è un arcano noto per via della sola rivelazione, ma un fatto manifesto, continuo, universale, che cade sotto l'esperienza di ciascuno, nè si può mettere in dubbio da chi riconosce l'imperio di una Providenza. L'ateo solo può credere che lo stato attuale dell' uomo sia naturale e primitivo; e quando dico ateo, intendo pure il panteista rigoroso, come lo Spinoza, che toglie al suo dio gli attributi che più importano, cioè le perfezioni morali, e non differisce per questo lato dai più volgari impugnatori dell' Ente supremo. Ma se si ammette un Dio provido e santo, non si può supporre che l'uomo sia uscito qual è dalle mani di esso, ed è giuocoforza il pensare che

l'opera divina sia stata perturbata e divolta dal suo primo essere, qualunque ne sia stata la causa. La quale può venirci insegnata dalla rivelazione sola; ma il fatto è chiaro e indubitato pel lume di ragione. Ora il filosofo, e in ispecie il moralista, che vuole e dee discorrere dell' uomo qual è, e non solo dell' uomo qual potrebbe essere e ci è dato d'immaginarlo, non dee mai perder d'occhio che la natura umana è fuori del suo stato normale, e contiene dei germi di corruzione. Altrimenti egli non potrebbe ragionare dirittamente dell' arbitrio, delle passioni, del vizio, della virtù, dell' ordine morale; non potrebbe sovrattutto agitare i gran problemi dell' origine del male, e della perfezione dell' universo. Che se oggi e da più di un secolo si usa il contrario, e l'etica è infetta di Pelagianismo, eziandio in molti autori cattolici; non mi sarebbe difficile il provare che questa è una delle principali cagioni, per cui è scaduta tale scienza nobilissima, e ridonda di errori notabili; imperocchè quando si piglian le mosse da un concetto falso o almeno incsatto dell' umana natura, e si lavora sopra una chimera, egli è impossibile che altri dia nel segno. Renato Descartes, che nocque forse alla filosofia più di ogni altro ingegno moderno, fu l'introduttore del Pelagianismo nelle scienze speculative; il che gli venne imputato dai più dotti teologi del suo tempo. Gli eclettici moderni di Francia, suoi ammiratori e discepoli, ne premono le vestigie; e abbiam già menzionato due di loro, il Jouffroy e il Damiron, che negano il peccato originale nel modo più espresso [1]. Abbiam pure altrove avvertito che il sig. Guizot frantese la controversia passata fra santo Agostino e i Pelagiani, volendo ridurla a

[1] *Supra*, cap. 3.

una mera disputa filosofica [1]. Il sig. Cousin è più prudente; e benchè quando dice, parlando dell' uomo primitivo, ch' egli « au sortir des mains de Dieu, en reçoit immédiate-« ment toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt « obscurcies et corrompues par le temps et par la science « incomplète des hommes [2], » egli escluda indirettamente il fatto della caduta, quale risulta dalle Scritture, e della colpa originale, che ne conséguita, tuttavia si guarda di assalire direttamente questo dogma. Ma che rileva, se in tutte le sue opere filosofiche egli discorre sempre dell' uomo, come se fosse nel suo stato normale e nativo, e dell' arbitrio, come se le sue forze naturali fossero sufficienti all' adempimento della legge?

Per ciò che spetta al dogma della grazia in ispecie, il sig. Cousin è meno riservato, e ci dichiara in termini espliciti il suo sentimento. In proposito de' colloquii avuti con un professor valdese di Francoforte, egli spone per minuto la sua dottrina sulla grazia in uno squarcio di teologia, che riferirò distesamente, perchè mi pare molto curioso. « Il « faut entendre le Christianisme, » dic' egli, « et il ne faut « pas, comme Calvin, exagérer encore la doctrine de saint « Augustin sur la grâce; car cette doctrine est déjà très-« forte et elle a besoin d'être expliquée comme elle l'a « été par l'Église. » Che vuol dir questa frase *exagérer encore?* Che cosa s' intende, affermando che la dottrina di santo Agostino *est déjà très-forte?* Dunque la dottrina di questo grand' uomo, solennemente approvata dai sommi

[1] *Teor. del Sorr.*, not. 81.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

pontefici e da tutta la società cattolica, è già *esagerata* in sè stessa, e Calvino non fece che esagerarla di più? Dunque non è notabile, non è grande, non è essenziale e per così dire infinito l' intervallo, che corre fra le sentenze di un eresiarca, e quelle del più gran lume della Chiesa? Ma via, passiamo su queste inezie, e impariamo dal sig. Cousin, come *bisogna intendere il Cristianesimo.* « Sans pélagianisme « ni semi-pélagianisme on peut interpréter la doctrine au- « gustinienne de la grâce de manière à ne détruire ni le « mérite des œuvres et la liberté de la volonté humaine, ni « la nécessité d'une lumière divine qui éclaire la volonté « pour que la volonté la suive, sans exclure par conséquent, « comme sans admettre exclusivement le mérite suprême de « celui qui pour le genre humain est la lumière, la voie et « la vie. Dans l'acte vertueux il y a à la fois et de Dieu et « de l'homme. Le Verbe divin intervient pour montrer le « but et la règle, et aussi l'espérance. C'est là la grâce, c'est « là la foi. Cette vue de la vérité, qui n'est refusée à per- « sonne, touche la volonté, et c'est de là que l'homme part « pour agir. L'action de la volonté, quoiqu'elle ait été « nécessairement précédée, et qu'elle doive toujours être « accompagnée de la connaissance de la loi pour être une « action morale, n'est pas le pur effet de cette connaissance. « Cette connaissance dispose à l'action, mais n'y contraint « pas; cela est si vrai que mille fois on y résiste. L'acte de « la volonté appartient directement à la volonté elle-même « qui a sa force limitée mais réelle, et par conséquent sa « part de mérite [1]. » Non pure i Semipelagiani, ma Pelagio, Celestio, e tutti i loro consorti, avrebbero soscritta volen-

[1] *Revue française,* tom. VI, p. 222, 223.

tieri questa professione di fede. Egli è noto che Pelagio, incalzato dalla logica de' suoi avversari, riconobbe, oltre la dottrina e la legge esteriore, un' illustrazione interna e sovrannaturale dell' intelletto; ma questa condiscendenza non bastò a sant' Agostino, nè alla Chiesa. Si può disputare fra i cattolici, in che consista precisamente l' azione della grazia divina sulla volontà dell' uomo, e com' essa si concilii coll' arbitrio; ma non si può mettere in dubbio la realtà di questa azione, nè il suo perfetto accordo colla libertà umana. Tutti i catechismi sono unanimi su questo punto; e se il sig. Cousin avesse letto accuratamente quello del Bossuet, di cui ivi fa menzione [1], non ci obbligherebbe a ricordargliclo. Se la grazia divina necessaria a ben fare riguardasse solamente la cognizione dell' intelletto e non il moto della volontà umana, non sarebbe il principio del merito, come quello, che dipende dal volere e non dal conoscimento; mancherebbe la base dell' umiltà e della fiducia cristiana; si annullerebbe la dottrina cattolica sulla colpa di origine, sull' indebolimento e sulla diminuzione del libero arbitrio; si distruggerebbero i dogmi della giustificazione, della soddisfazione di Cristo, e della necessità assoluta del divino riscatto. Crederei superfluo l' intrattenere i lettori con citazioni di testi sopra una cosa notissima, insegnata in tutti i libri elementari della religione.

Ma via, dirà il sig. Cousin, io ammetto pure la necessità di una grazia interiore risguardante l' intelletto, e influente almeno per modo indiretto nel voler dell' uomo; il che è tuttavia qualche cosa per un filosofo. Io parlo di una *luce*

[1] *Revue française*, tom. VI, p. 223.

divina, che rischiara la volontà e l'invita a seguirla; del *Verbo, che è la luce, la via e la vita, che interviene per mostrar lo scopo, la regola e la speranza;* del *merito supremo,* che procede da esso Verbo : io dico che *nell'atto virtuoso* concorrono *Dio e l'uomo;* io pronunzio i nomi di *soddisfazione* [1], di *fede,* di *grazia.* Non vi pare che questa suppellettile di frasi e di voci ortodosse basti a chiarire che io credo sanamente? Basterebbero forse, se non conoscessimo il senso, in cui l'illustre Autore adopera queste locuzioni ed altre ancor più efficaci. Ma noi abbiamo veduto che la *rivelazione* e l'*inspirazione* da lui ammesse non sono altro, che la cognizione spontanea della ragione; che *la fede* è l'adesione naturale alle verità razionalmente e spontaneamente conosciute; che *il Verbo* è la varietà delle idee, che si manifestano allo spirito dell'uomo; che *l'intervento del Verbo* non è altro, che quello della ragione; che l'Incarnazione e la redenzione nel senso cattolico son da lui collocate fra le chimere; che conseguentemente nel suo sistema i meriti di Cristo non si distinguono essenzialmente da quelli degli altri uomini. Or che può essere la *grazia* a tal ragguaglio, se non il fenomeno naturale della cognizione comune a tutti gli spiriti? Se la grazia, a senno del sig. Cousin, si riduce sostanzialmente all'illustrazione dell'intelletto, e questa al solo lume della ragione, non è chiaro ch'egli nega affatto essa grazia, secondo l'intendimento cattolico? Ch'egli va assai più oltre di Pelagio stesso, il quale anco nel primo grado della sua eresia, ammetteva una rivelazione esterna e sovrannaturale; laddove, secondo il sig. Cousin, non v'ha nè dentro nè fuori dell'uomo alcun intervento straordinario di Dio,

[1] *Revue française,* tom. VI, p. 225.

e tutto si riduce ai mezzi e ai soccorsi di natura? Non è chiaro ch'egli non potrebbe affermare il contrario, senza contraddire affatto ai principii del suo sistema, e che quindi in quello squarcio teologico egli scherza co' suoi lettori?

E in vero, quando l'illustre Autore parla più seriamente, egli usa un linguaggio molto diverso. Dopo di avere rapportate in un altro luogo le seguenti parole del Leibniz : « La foi est « fondée sur des motifs de crédibilité et sur la grâce interne « qui y détermine l'esprit immédiatement, » egli soggiunge : « Cette distinction théologique de Leibnitz est au fond notre « distinction philosophique de la raison spontanée et de la « raison réfléchie [1]. » Si potrebbe parlar più schietto? Con quattro parole si atterra tutto il sistema rivelato. Se *i motivi di credibilità* e la *grazia interna,* da cui deriva *la fede,* non sono altro che *la ragione spontanea e riflessa,* ne segue di necessità che la rivelazione, l'inspirazione, i miracoli, le profezie, la Bibbia, l'Incarnazione, la redenzione, la Chiesa, il culto, la grazia, e tutto il sistema sovrannaturale, non sono altro che favole, o per parlare più riverentemente, simboli, in cui non v'ha di reale che la ragione e le altre facoltà dell'uomo coi loro naturali effetti. La frase *au fond* non significa altro, e vuol dire che la *teologia* del Leibniz è una semplice forma della *filosofia,* insegnata dal sig. Cousin nelle sue opere. Non occorre cercare, s'egli intenda di far corrispondere la grazia alla ragione spontanea e i motivi di credibilità alla ragione riflessa, come mi par più conforme alla sua dottrina, o viceversa : basta, che ad ogni modo, la ragione è la sola

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 24, note.

grazia, che informi il nostro spirito, e la sola base di ogni pia credenza. Eccoti, che te lo dice non meno positivamente altrove, dove parlando della spontaneità, detta da lui inspirazione, così discorre : « Le caractère de l'inspiration « est : 1° d'être primitive, antérieure à toute opération ré- « fléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive, d'où résulte « une autorité supérieure ; 3° l'inspiration est vivifiante, « sanctifiante; et elle répand dans l'âme un sentiment « d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or l'au- « teur de toute inspiration est sans doute immédiatement la « raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son « principe, parlant pour ainsi dire au nom de ce principe, « c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la « raison de l'homme [1]. » La ragione spontanea producendo *la fede*, e una *fede viva, vivifica, santifica,* e opera il trionfo della grazia, che è *l'amor di Dio.* Tutti quei doni e prodigi spirituali, che sono effetti di redenzione, e che le Scritture attribuiscono all'azione straordinaria dello Spirito increato, sono ascritti dal sig. Cousin a quella ragione, che alberga continuamente in tutti gli uomini. Ecco adunque in che maniera *il faut entendre le Christianisme;* il quale, se non è il Cristianesimo di Cristo, è certamente quello, che si trova nelle opere dell' illustre Autore.

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 4.

CAPITOLO SESTO.

IL SIG. COUSIN SOSTITUISCE, EZIANDIO NELLE COSE DI RELIGIONE, AL METODO CATTOLICO DELL' AUTORITÀ IL METODO ERETICO DELL' ESAME PRIVATO, E INTRODUCE UN MODO DI FILOSOFARE RIPUGNANTE ALL' AUTORITÀ DELLA CHIESA.

A mano a mano ch'io vo innanzi in questo ragionamento, mi accorgo che le mie prove e le mie parole possono parere superflue. Imperocchè, a che pro dimostrare che una dottrina convinta di panteismo e di razionalismo teologico, non è cattolica? Tuttavia l'articolo della Chiesa è così importante, e il rispetto apparente che l'illustre Autore le professa in alcuni luoghi, se non si ha l'occhio al resto, è così persuasivo, ch'egli può essere di qualche profitto il conoscere segnatamente il suo modo di sentire in questo proposito. Mi comporti adunque il lettore ch'io esamini ancora qualche testo; il che farò brevemente.

Se la sola rivelazione, posseduta dall' uomo, è quella della ragione; se le sole verità, ch'egli possa conoscere e debba credere, sono i dogmi razionali; se ogni religione, e conseguentemente il Cristianesimo, non è altro che l'intuito naturale e spontaneo del vero, vestito di forme poetiche; se la sola fede possibile stà nell' assenso dell'intelletto alle verità razionalmente conosciute; egli è chiaro che l'autorità della Chiesa non può più aver luogo, e quando avesse, sarebbe del tutto inutile. Imperocchè, qual è l'oggetto, su cui l'autorità eccle-

siastica potrebbe ancora esercitarsi? Forse i dogmi? Ma la ragione sola gli suppedita, e spetta alla filosofia l'abbracciarli o rigettarli, e il determinarne il vero valore. I simboli? Ma questi sono imagini per sè stesse arbitrarie, indifferenti, accidentali, e destituite di virtù intrinseca : con qual ragione la Chiesa prescriverebbe gli uni con esclusione degli altri? Con qual ragione mi comanderebbe di anteporre i simboli cristiani a quelli di un altro culto? Oltre che i simboli non sono necessari al filosofo. E ancorchè si concedesse alla società ecclesiastica una balìa disciplinare, come quella, che si possiede dai membri di un'accademia, un tal potere non sarebbe certo quell'autorità essenziale e suprema, che i cattolici vi riconoscono. Il culto? Ma se l'uomo è creatore del culto, come il sig. Cousin dichiara espressamente, che diritto può avere la Chiesa di determinarlo? Che diritto può avere di farmi preferire i riti cattolici a quelli dei Bramani o dei Ghebri? Che diritto d'impormi un culto qualunque, se io ho il privilegio di essere filosofo? Il sacerdozio e la gerarchia? Ma la gerarchia e il sacerdozio si compongono dei rettori della società ecclesiastica, e i rettori non possono probabilmente governare, se non ci è chi voglia essere governato. Ora su chi può esercitarsi il potere dei pastori, a tenor del razionalismo? Non sui filosofi, i quali essendo giunti a godere il benefizio del *pensiero puro,* non hanno più bisogno di preti, nè di Chiesa. Si eserciterà dunque sul popolo. Ma il popolo è chiamato dai progressi della civiltà a diventare anch'egli filosofo, e i filosofi ve lo invitano, come abbiam veduto, stendendogli *dolcemente la mano, per sollevarlo* e condurlo fino alla loro altezza [1]. L' autorità della Chiesa sul popolo è adunque

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 2.

affatto precaria, proviene dall'ignoranza e dalla imbecillità di esso, e non è conseguentemente una vera autorità. L'autorità ecclesiastica, che i cattolici riconoscono, si fonda nel privilegio della inerranza; il quale, secondo i razionalisti, trovasi nella ragione spontanea di ciascun uomo, non già nei decreti riflessi della Chiesa, come quella che, al parer loro, non si distingue da qualunque altra società d'individui. Il popolo stesso nell' assentire in sembiante alle parole della Chiesa, non crede in sostanza, che alla propria ragione; poichè l'uomo incomincia colla fede nella ragione, e *non v'ha fede fuori di questa* [1]. Senza che, l'autorità infallibile della Chiesa esclude il diritto di esame ne'suoi figli, laddove il sig. Cousin invita gli uomini ad esaminare, e ascrive loro a debito « sous la réserve du plus profond respect pour les « formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien « admettre qu'en tant que vrai en soi, et sous la forme de « l'idée [2]. » Basta forse questa singolare protesta di *rispetto* per salvare l'autorità della Chiesa, quando si prescrive a ciascuno de' suoi figli di porla in dubbio, tranne ch' egli sia così rozzo, da non avere la facoltà, nè il desiderio di farlo?

Ma v'ha di più. Il sig. Cousin non solo distrugge onninamente l'infallibilità e l'autorità della Chiesa, ma conferisce quest' autorità suprema alla filosofia, e a' suoi cultori, e trasporta il privilegio divino dal santuario nella scuola. Finora si era creduto da tutti i cattolici che il definire i dogmi di fede fosse una prerogativa della Chiesa, e che in tutto ciò

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 6.

[2] *Ibid.,* leçon 5.

che spetta alla fede, la filosofia dovesse sottostare all'autorità ecclesiastica. Ma l'illustre Autore c'insegna che il contrario ha luogo. Anche nelle cose di fede, la filosofia non è suddita della religione. ma bensì la religione della filosofia. Il vero definitore dei dogmi è il filosofo; il quale, spogliandoli della loro veste simbolica, e dichiarandone il vero senso, gli riduce allo stato d'*idee pure*. Cristo non ha raccomandato il sacro deposito, nè dato il privilegio di legare e di sciogliere, nè fatta la promessa di proteggerli in perpetuo contro l'inferno, ai successori di Pietro e degli Apostoli, ma ai filosofi. E a quali filosofi? A quelli del suo tempo, o delle età future? Ai sensisti, o ai panteisti, o agli scettici? O forse agli eclettici della età nostra? Aspetteremo che il sig. Cousin ce lo dica. Frattanto possiamo tenere per fermo, che in ciò che spetta alla sostanza della fede, la Chiesa non ha che farci. Ella può trastullarsi, se così le piace, intorno alle forme, e foggiar de' simboli e dei miti a suo talento; ma se ella vuol conoscerne il vero senso, dee interrogare i filosofi. Se *i preti vogliono sapere quel che fanno* [1], se vogliono conoscere, verbigrazia, che si debba tenere intorno alla Trinità e all'Incarnazione, si guardino dal consultare i Concilii ed i Padri della Chiesa, ma abbiano pazienza, e ricorrano ai filosofi. I quali non han veramente parlato poco di queste materie; e l'età nostra sovrattutto ne è piena; onde l'impaccio non può nascere dalla penuria, ma dall'abbondanza. Così i preti, imparando finalmente i fatti loro, potranno insegnarci una teologia armonizzante a capello colle *idee pure;* e questa sarà davvero una bella teologia!

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.

Quest' autorità suprema della filosofia, è dall' illustre Autore ripetuta e inculcata a ogni poco. « La philosophie est « donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des au- « torités [1]. » Non creder mica che la filosofia sia l'autorità suprema, perchè somministra le ragioni, che rendono le altre autorità credibili; ella è tale, perchè la ragione non può ammettere autorità di sorta, se non in quanto « elle « s'en fait une idée, et l'accepte à ce titre, et alors c'est elle- « même qu'elle prend pour mesure, pour règle, pour au- « torité dernière [2]. » Il che vuol dire, secondo lo stile dell' Autore, che i dettati dell' autorità non possono mai esser fatti buoni in grazia dell' autorità medesima, ma solo in virtù della loro intrinseca evidenza. « Après avoir ainsi « proclamé la suprématie de la philosophie, hâtons-nous « d'ajouter qu'elle est essentiellement tolérante [3]. » Vedi, come le parti si sono scambiate? L'esser tollerante toccava già alla religione, quando possedeva l'autorità suprema. Ora, che tal privilegio è passato nelle mani della filosofia, questa si mostra in contegno e in maestà di regina, parla da principe, e promette benigna tolleranza e condiscendenza alla sua nuova suddita. « Le caractère éminent de l'in- « spiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de « l'autorité, et le caractère de la réflexion, la personnalité, « renferme le principe de l'indépendance [4]. » Eccoti, che la radice dell'autorità è la ragione, e che fuori di questa, e del suo intuito evidente, non v'ha magistero autorevole.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.,* leçon 1.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 2.

Nota infatti l'intreccio delle dottrine dell' Autore. L' *inspirazione* o *impersonalità* è la ragione spontanea, cioè la religione, o sia la rivelazione nel senso del nostro filosofo; la quale autorizza i suoi dettati colla loro intrinseca evidenza. Dunque la sola autorità credibile è l'evidenza diretta e immediata del vero. Dunque non si può ammettere la verità di una dottrina oscura in sè stessa, e fondata solamente sopra un'autorità estrinseca. qual si è quella della Chiesa. Nè questa può accordarsi col *principio d' indipendenza*, che germina dalla riflessione; imperocchè la ragione riflessa non sarebbe libera, se non avesse balìa d'interpretare la ragione spontanea, (che è il principio di autorità,) a suo talento. Se riconosci un magisterio autorevole, che abbia diritto di determinare i decreti della ragione spontanea, distruggi quell' assoluta indipendenza che compete alla filosofia. « Le « christianisme est une religion, ce n'est point une phi- « losophie. Or,... ou les lois de l'esprit humain devaient être « suspendues, ou il fallait que sur la base même du chris- « tianisme s'élevât une philosophie, qui, quel que fût le « fond de ses principes, eût une parfaite indépendance [1]. » Questa *perfetta indipendenza* dee abbracciare anche il giro della religione; altrimenti non sarebbe *perfetta*, e la filosofia, che ne deriva, non potrebbe chiamarsi *l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses* [2]. Perciò l' Autore commenda altamente *la filosofia indipendente*, che nel secolo sedicesimo succedette alla dottrina delle scuole, nelle quali « l'autorité « vous imposait les principes, et elle surveillait les consé- « quences, sauf à vous à aller comme vous vouliez du prin-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

« cipe à la conséquence [1]. » Non è qui a proposito il ricercare, se questo metodo sia così poco filosofico, come l' Autore lo rappresenta. « L'esprit nouveau au seizième siècle... c'était « un esprit d'indépendance : par conséquent il avait pour « adversaire l'esprit opposé, le principe d'autorité : et en- « tendez-moi bien, je parle du principe d'autorité, non dans « les matières de la foi, et dans le domaine de la théologie, « où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de « la philosophie, où doit régner la libre réflexion. L'autorité « et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui « entrent en lutte au seizième siècle [2]. » Se queste parole fossero segregate dal resto della dottrina, potrebbero essere sanamente interpretate. Ma il *principio di autorità*, che il sig. Cousin riserva alla religione, è solo apparente. E veramente quali sono, a suo giudizio, *le materie della fede*, e *il dominio della teologia?* Forse le dottrine rivelate? No certamente; poichè queste dottrine sono comuni alla filosofia, e appartengono al *dominio filosofico, in cui dee regnare la riflessione libera*. Dunque *il dominio della teologia*, cioè quello che le appartiene in proprio, e di cui può disporre a suo talento, non sono già le idee rivelate, ma i simboli che le vestono, cioè la loro forma. Eccoti in sostanza ciò che l' Autore chiama gravemente *le materie della fede*, e *il dominio della teologia;* ecco il campo, in cui permette alla Chiesa di esercitare il potere conferitole da Cristo. La Chiesa non potrà d'ora innanzi impacciarsi delle cose, che si debbono credere, ma solo delle parole : le sue definizioni dovranno aggirarsi sui tropi e sulle figure : a tale intento mireranno i canoni dei Concilii e i de-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.

[2] *Ibid.*

creti dei sommi pontefici; la loro autorità sarà poetica, come ci par veramente il sistema dell' illustre Autore.

Il sig. Cousin mostra da per tutto una singolare predilezione per la rivoluzione intellettiva, cominciata nel secolo sedicesimo; il quale è da lui considerato, (e in ciò ha ragione,) come il principio della filosofia moderna. E benchè nol dica chiaramente, ciò che gli va sovrattutto a sangue, si è la riforma dei Protestanti; non già che egli sia più protestante che cattolico; ma perchè egli tiene il protestantismo come un progresso, rispetto al cattolicismo, e come una di quelle nuove forme, che debbono spianar la via all' *ultima di tutte*, a quella di cui si mostra tenerissimo e sospirante, cioè alla pretta filosofia. Egli perciò non ama la forma cattolica; e ogni qualvolta gli viene il destro di darle obliquamente qualche sferzatella, lo fa molto volentieri, senza però detrarre al *rispetto*, che le porta. Leggete, per esempio, ciò ch' egli dice in proposito del Discorso sulla storia universale, dettato dal Bossuet. « L'Église enseigne que ce monde « a été fait pour l'homme; que l'homme est tout entier dans « son rapport à Dieu dans la religion; que la vraie religion « est le Christianisme; que par conséquent l'histoire de « l'humanité n'est et ne peut pas être autre chose que « l'histoire du Christianisme, l'histoire de ses origines les « plus lointaines, de ses préparations les plus secrètes, de « ses progrès, de son triomphe, de son développement. « Voilà ce qu'enseigne l'Église : à ses yeux tout se rapporte « au Christianisme. Les individus ne sont rien pour elle, « comme individus : elle ne les aperçoit qu'autant qu'ils « ont ou servi ou contrarié le Christianisme; c'est là pré- « cisément la vraie théorie des individus dans l'histoire.

« Elle enseigne encore, et elle ne peut pas ne pas ensei-
« gner, que les empires n'ont d'importance comme les
« individus que par leur rapport avec le service de Dieu,
« c'est-à-dire avec le Christianisme. En un mot, l'Église a son
« histoire de l'humanité que le dogme lui impose, histoire
« aussi inflexible que le Christianisme lui-même, et qui est
« la seule histoire universelle orthodoxe, qu'au xvii^e siècle
« un fidèle et un évêque pût proposer à des fidèles. De là,
« messieurs, la nécessité du plan de Bossuet [1]. » Il disegno storico del Bossuet, della Chiesa e del Cristianesimo è egli rappresentato integralmente ed esattamente da queste parole dell' Autore? Nol credo; ma ora non importa il cercarlo. Mi basta che il sig. Cousin stimi questo modo di vedere proprio della Chiesa, e connesso essenzialmente col *dogma* cristiano, secondo l' ortodossia del secolo diciassettesimo. Ora dopo di aver detto così espressamente che questo modo generico di contemplare la storia appartiene all' essenza dell' insegnamento ortodosso, lo approva forse? No : anzi lo rigetta come *esclusivo*, e lo giudica ripugnante ai progressi della scienza moderna [2]. Non si tratta qui di cercare, lo ripeto, se il sig. Cousin abbia bene esposto il concetto cattolico sulla storia del genere umano, ma solo di avvertir la sentenza, ch' egli porta su ciò che crede essere dottrina cattolica. Si può egli dar torto alla Chiesa, e mettere le sue antiche dottrine in contraddizione col saper moderno, in modo più manifesto?

Parlando del clero protestante di Germania, l'Autore lo

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

[2] *Ibid.*

chiama « un clergé réformé une fois pour toutes, en identité « parfaite avec les populations par les doctrines et par les « mœurs, et jouissant d'une autorité et d'une vénération « sans bornes[1]. » Non piaccia a Dio ch' io voglia detrarre a quanto ci è di vero in questo elogio! Amo anzi di confessare che fra i ministri protestanti si trovano moltissimi uomini, illustri per morale e per civile virtù; de' quali si onorerebbe la Chiesa, se potesse stringerli al seno, e noverarli tra' suoi figli. Ma si possono lodare i pastori delle sette eterodosse, e deplorar gli errori, in cui giacciono: non si può e non si dee far l'uno senza l'altro, perchè altrimenti l'amore e la giustizia verso i prossimi, tornerebbero a danno del vero. Oggi è venuta di moda una certa maniera fiacca ed imbelle di lodare e accarezzare gli uomini sì fattamente, che fa pensare ai lettori, le credenze religiose essere indifferenti, e non correre alcun disguaglio fra l'errore e il suo contrario. Ciò si chiama tolleranza, cortesia, gentilezza; dove che in effetto è una debolezza inescusabile, che arguisce rimessione di cuore e leggerezza di spirito. Non si accorgono questi cortesi, che per esser troppo manierosi verso i loro simili, diventano ingiuriosi verso la religione. Lodisi, lo ripeto, altamente e caldamente la virtù, lodisi il bene, dovunque si trova; ma non si confonda coll' errore, che talvolta l'accompagna; non si sequestri la creanza e la condiscendenza amorevole da quella franca e bella severità, che si addice al Cristiano ed al filosofo. Si cacci sovrattutto dagli animi quella funesta preoccupazione, che il riprovar l'errore sia un mancar di rispetto a chi lo professa. Si calpestino gli umani rispetti, i quali debbono nelle cose piccole,

[1] *Introd. à l'hist. de phil.*, leçon 13.

come nelle grandi, sottostare al vero, e agli obblighi sacrosanti, che ne derivano. Ma, per tornare al sig. Cousin, quando egli loda la libertà dei culti stabilita dallo statuto francese, perchè essa « permet de choisir dans les diffé-« rentes communions de la même église [1] » non arreca egli una cattiva ragione, per giustificare una tolleranza ragionevole? Le divisioni religiose nell' umana famiglia sono pessime; ma quando esse hanno luogo in una nazione, la moderata libertà dei culti può essere conveniente, può essere talvolta necessaria, sia per cansare maggiori mali, sia perchè non v' ha uomo sulla terra, che possa violentare legittimamente la coscienza de' suoi fratelli. Ma il lodare questa libertà, perchè *permette di scegliere fra i vari culti,* cioè fra l'errore ed il vero, è una singolar maniera di encomio, salvochè chi loda faccia professione d'indifferente nelle cose di religione. Queste osservazioni parranno forse troppo minute; ma io le credo utili, perchè talvolta le minuzie, e per dir così, i semicenni, che si trovano sparsi in un libro, giovano assai meglio che le dicerie più distese, a far conoscere l'indole di un Autore. Nel resto, ho toccati questi luoghi, come per un semplice saggio: il proseguire in questo genere di critica, sarebbe troppo prolisso e tedioso. Mi si permetta solo d'indicare ancora qualche giudizio storico dell' illustre Autore.

La propensione del sig. Cousin verso gli eretici trapela in tutti i luoghi, dove ne incontra qualcuno nel suo cammino. Il dubbio, l'innovare, l'insorgere contro le autorità legittime, è al suo cospetto un titolo di lode; solo vorrebbe, che ribellandosi,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.

l'uomo serbasse una certa moderazione; ma se ciò non accade, egli scusa, in grazia dell' ardire, l'audacia e l'esorbitanza. « Il ne faut pas oublier » dic' egli, « que ce n'est « pas la parfaite sagesse qui entreprend et achève les révo- « lutions même les plus utiles[1]. » In proposito di Roscelino, padre dei nominalisti, dopo aver raccontato il suo triteismo, la condanna fattane dal concilio di Soissons, e la pervicacia di lui a non volersi ridire, loda in esso *une constance qui ne s'est jamais démentie,* e si compiace di rendergli anche per questa cagione *un juste et tardif hommage*[2]. Fra le varie opere di Abelardo ne celebra una, dove questo scrittore, per mezzo di *antinomie teologiche, condannava lo spirito a un dubbio salutare,* e trova eccellente il suo disegno d'introdurre *un dubbio provvisorio,* perchè « Abélard se réservait « de lever ensuite les contradictions qu'il avait d'abord « amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie chré- « tienne à travers le doute et par la puissance même de la « dialectique[3]. » L'illustre editore del Descartes e di Abelardo, (da lui chiamato *il Descartes del secolo duodecimo*[4],) si compiace di questa analogia e delle altre somiglianze occorrenti fra i due prediletti autori, che dice essere *incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes*[5]. (E lascia il Malebranche : o che giudizio[6]!) La sola cosa, che il sig.

[1] *Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par V. Cousin.* Paris, 1836, Introd., p. c.

[2] *Ibid.,* p. XCIV-C.

[3] *Ibid.,* p. CLXXXIX.

[4] *Ibid.,* p. VI.

[5] *Ibid.,* p. IV, V.

[6] Il Tennemann, tradotto dal sig. Cousin, è più giusto verso il Male-

Cousin non sembra approvare nel celebre scolastico, si è che non abbia dubitato abbastanza. « On voit, » osserva egli, « qu'il redoute de passer pour un téméraire, et de paraître « trop donner à la raison : aussi va-t-il jusqu'à recom- « mander de porter dans l'interprétation sacrée l'esprit « d'humilité et cette charité, *qui croit tout, espère tout, sup-* « *porte tout et ne soupçonne pas aisément les défauts de ceux* « *qu'elle aime*. Il faut avouer, que sous cet appareil de « précautions et de citations, la pensée d'Abélard fléchit au « milieu de ce prologue, et le style avec la pensée; mais « l'un et l'autre se relèvent à la fin, quand Abélard arrive « au but du *Sic et Non*. Là il proclame hautement que la « vraie clef de la sagesse est le doute [1]. » Eccoti il gran merito di Abelardo, molto superiore allo *spirito della umiltà e carità* cristiana, che non piacciono al nostro Autore nelle materie filosofiche. San Bernardo all' incontro ebbe il gran torto di credere che la fede, e non il dubbio, è la chiave della sapienza; e l' illustre Autore c' insegna che « il repré- « sente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne..... « dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop « étroites [2]. » Quali sono queste *ombre* e queste *angustie ortodosse,* che nocquero all' ingegno di san Bernardo? Il sig. Cousin non lo specifica; ma verosimilmente attribuisce a tal difetto i contrasti di lui contro Abelardo. Or Abelardo non ebbe altra colpa, che di aver composte alcune opere, in cui si trova *l'esprit caché du nominalisme y minant les*

branche, che al parer suo, è un « génie profond, et incontestablement le « plus grand métaphysicien que la France ait produit. » *Manuel de l'hist. de la philos.* Louvain, 1830, tom. II, p. 91. 92.

[1] *Ouvrag. inéd. d'Abélard,* Introd., p. CXCIII.

[2] *Ibid.,* p. CXCIX, CC.

bases du Christianisme [1], e di aver sentito come Sabellio, Ario, Pelagio e Nestorio dei divini misteri. « On peut le « dire aujourd'hui, si Roscelin était trithéiste, Abélard « était sabellien [2]. » Il che era, come ognun vede, una bagattella [3].

Le opinioni e le inclinazioni, che partorirono il protestantismo, sono riputate legittime dal nostro Autore; e la funesta scissura del secolo sedicesimo, non che essere tenuta per uno sviamento e un intoppo della civiltà, è considerata da lui, come il principale evento, che conferì ad accelerarla e ad accrescerla. E veramente è difficile il farsene un altro concetto, secondo le dottrine del fatalismo storico, che confonde la ragione e la giustizia col buon esito delle imprese. « Fils légitime du Christianisme, l'esprit nouveau « a fait son apparition dans le monde vers le seizième siècle : « son but final est de substituer au moyen âge une société « nouvelle; donc, ses premiers efforts devaient se diriger « contre la puissance qui domina dans le moyen âge; de là

[1] *Ouvrag. inéd. d'Abélard,* Introd., p. CXCVII.

[2] *Ibid.,* p. CXCIX.

[3] Il sig. Cousin avea detto poco innanzi che « Abélard est en théologie « ce qu'il est en philosophie: ni tout à fait orthodoxe, ni tout à fait « hérétique; mais beaucoup plus près de l'hérésie que de l'orthodoxie. » (*Ibid.,* p. CLXXXIV). Ma come si può esser mezzo cattolico, essendo sabelliano? Forse i Sabelliani non sono affatto eretici? E come anche si può essere in parte ortodosso, e in parte eterodosso? In che consiste questa via mezzana? Qual è questo termometro teologico, che comparte per via di gradi l'eresia e il cattolicismo? Ci sembra che l'illustre Autore voglia piuttosto destare, che soddisfare la curiosità de' suoi lettori.

« la nécessité que la première révolution moderne fût une « révolution religieuse. Sans doute cette révolution a eu « ses antécédents et ses préparations, comme tous les grands « événements, d'abord dans la tentative d'une réforme « légale au concile de Bâle, puis dans l'affaire des hussites; « mais c'est le seizième siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, « qui l'ont véritablement produite, et qui lui ont donné « leur nom [1]. » Avverti, che se il tentativo di riforma fatto in Basilea fu solamente *legale,* il fortunato successo di quella di Lutero, preparato dagli Ussiti, fu *legittima prole del Cristianesimo.* Il protestantismo fu legittimo, perchè riuscì, e riuscì perchè necessario, perchè allora correva *la necessità di una rivoluzione religiosa.* Io non entrerò qui ad esaminare, fino a che segno si possa cattolicamente chiamar *legale* la riforma tentata nel sinodo di Basilea; ma farò solo alcune avvertenze sul fatalismo storico dell' illustre Autore. Si può egli immaginare qualche cosa di più immorale, e di più alieno dalla buona filosofia, che questo far dipendere la bontà e la giustizia degli eventi dall' esito che hanno? Non è questo uno spiantar le basi dell' etica, un ridersi della virtù? Voi riprovate con ragione que' moralisti, che santificano i mezzi, qualunque siano, per amor del fine; e poi santificate ed i mezzi ed il fine, per quanto siano detestabili, in grazia dell' effetto! Voi fate dipendere ciò che v' ha d'intimo, di bello, di grande, di assoluto, di eterno nell' atto morale, dall' elemento contingente ed estrinseco che l' accompagna, da quel vestigio fuggevole, che lascia sopra la terra! Ma il governo della Provvidenza non avrebbe luogo, se tutto ciò che succede non fosse bene. Lo credo anch' io,

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 1.

purchè s'intenda nel debito senso; ma pensate voi che il bene supremo, a cui mira la Providenza, siano i fatti esteriori? Che il fine, a cui la divina sapienza indirizza l'universo, si ristringa fra' limiti del tempo, e consista in quegli accidenti, che per quanto paiano grandi e siano fragorosi, son pure un nulla, poichè soggiacciono a una continua vicenda e dopo un breve corso svaniscono? No certo; il solo fine degno di Dio nella condotta delle cose umane consiste in quell'ordine morale, che partecipa dell'assoluto; consiste nell'attuare il necessario col contingente, e nell'effettuare al di fuori un'imagine dell'armonia ideale ed eterna, mediante il concorso degli spiriti creati. La virtù libera delle creature è il solo oggetto condegno, cui possa proporsi fuor di sè stessa la sapienza creatrice; perchè l'atto virtuoso è l'unico fenomeno, che duri in perpetuo, e partecipi al privilegio dell'eternità. La stessa permission del male viene ordinata al sublime intento della libera esplicazione degli spiriti, e dell'esercizio di quella facoltà incomparabile, per cui l'uomo può indiarsi in un certo modo, e rendersi simile al suo Autore. Ecco ciò che importa nella storia del mondo; ecco la sola grandezza che non sia miseria : il resto è nulla. È nulla per rispetto a Dio, è nulla anche per rispetto agli uomini; perchè ciò che passa non è di nessun valore per gli spiriti immortali. Se voi non fate caso dei conati che non riescono, avvertite che tutto il complesso dei fenomeni mondiali, che l'universo intero, se si sequestra dall'ordine morale, è un grande aborto, una macchina smisurata, certo ammirabile, ma che non ha costrutto, e che dovrà perire. Se la natura tutta quanta ad un tratto si spegnesse, e un silenzio altissimo occupasse lo spazio immenso, che importerebbero le vicissitudini, i romori, e tutte le meraviglie dei

passati secoli? Che rilevano allo stesso uomo, aspirante a un destino immortale, i beni e i mali perituri di questa vita? Dunque il vero, l' unico successo, che possa importare a Dio e agli uomini, è quello della virtù, riposto nell' animo di chi l' esercita, e non dipendente dai casi esteriori. La virtù non viene mai meno, e contiene in sè medesima il suo compimento; e se l' illustre Autore reputa cosa giusta, che l' uomo più generoso non favorito dalla fortuna, *l'homme incomplet qui a manqué sa destinée* [1], come lo chiama, sia defraudato di ogni onore nel mondo, e di ogni menzione nella posterità, niuno dee dolersi gran fatto di questa singolar giustizia; perchè la fama terrestre, e la ricordanza degli uomini, non sono gran cosa, nè meritano certo che si sudi molto per acquistarle. Poco duole al savio l' essere dimenticato da' suoi simili, se il suo nome fia scritto nel libro di vita, e commendato a quella gloria, che non avrà fine. Negli stessi ordini terreni, il successo vero e stabile è sovente accompagnato dalle disdette, dagl' infortuni, e privo di quel momentaneo splendore, che affascina gli occhi del volgo. Le vittorie durevoli sono quasi sempre precorse da passeggiere sconfitte, e l' imperio dei martiri è più sicuro e diuturno, che quello dei trionfatori.

Il sig. Cousin dichiara altrove in termini ancor più limpidi il suo concetto sulla grande eresia del secolo sedicesimo. « Deux hommes commencèrent cette révolution, deux Alle-« mands, deux hommes du Nord, dont l'un protesta avec « une éloquence passionnée contre le despotisme religieux,

[1] *Revue des Deux mondes*, tom. XXI, p. 642, 688. — V. *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 10.

« et l'autre appuya cette protestation de son épée: je veux « parler de Luther et de Gustave-Adolphe. Les discours de « Luther minèrent le Catholicisme; l'épée de Gustave abat- « tit la maison d'Autriche et émancipa l'Allemagne. Mais, je « dois le dire, ces deux grands hommes, en détruisant une « forme qui ne convenait plus à l'esprit général, ne la rem- » placèrent par aucune forme nouvelle, ferme et dura- « ble [1]. » Il *dispotismo religioso,* oppugnato da Lutero, è l'autorità del Papa, essenziale al cattolicismo. L'Autore stesso lo dichiara, soggiungendo che « quand Luther eut détruit l'in- « fluence de Rome dans une grande partie de l'Allemagne, « les esprits une fois sortis de la vieille autorité, n'en surent « plus reconnaître aucune [2]. » Egli distingue nell' opera di Lutero due cose; cioè la distruzione dell' antico, e l'ordinamento di un nuovo stato di cose. Ora qual fu il torto dell' eresiarca? Forse l'essersi ribellato dall' autorità cattolica? No; anzi questo fu un bene, poichè la forma cattolica era vieta, rancida, degenere, dispotica, e *ne convenait plus à l'esprit général.* Il sig. Cousin ama molto l'avvicendarsi delle forme religiose, perchè esse spianano il cammino alla forma ultima della pretta filosofia. La sua dottrina in questo proposito è quella di Beniamino Constant; se non che il celebre statista ammette o pare ammettere l'origine sovrannaturale della forma giudaica e cristiana; laddove l'illustre filosofo con più severa logica colloca tutti i culti sotto la stessa rubrica della ragion naturale. Lutero ebbe dunque il torto, non già rendendosi eretico, ma bensì non riuscendo a fondare un'eresia stabile. S'egli avesse saputo creare *una forma nuova, ferma*

[1] *Kant et sa philosophie.* (*Revue des Deux mondes,* tom. XXI, p. 387).
[2] *Ibid.,* p. 387, 388.

e durevole, facendo riconoscere e riverire ai seguaci e agl'imitatori della sua fellonia, *un'autorità novella,* non meriterebbe altro che lode dell'aver violata *l'autorità vecchia, spenta in Germania l'influenza di Roma,* e *distrutta una forma, che più non conveniva all' indole universale dei tempi.* Vi par egli che questa professione di fede quadri a un uomo cattolico? Non credereste in vece ch' ella esca dalla bocca di un metodista, di un membro della chiesa russa o anglicana? Il discorso poi. che l'accompagna, e il modo, in cui l'illustre Autore concilia la lode col biasimo, mi par molto curioso e piacevole. *Lutero fu un grand' uomo a distruggere l'autorità antica, ma non seppe crearne una nuova.* Voi stimate adunque che si possa creare un' autorità nuova in questo genere, come si può fabbricare un nuovo tempio, quando l'essenza dell' autorità religiosa consiste nel non essere creata. nell' essere indipendente dall' arbitrio degli uomini? Voi stimate che si possa ordinare un' autorità nuova nel punto stesso, che si annulla ogni principio autorevole col distruggere l'autorità vecchia e legittima? Qual fu l'arme, con cui Lutero combattè la Chiesa, se non l'esame individuale, lo spirito privato? E tal è lo strumento, di cui è costretto a valersi ogni eresiarca, per ottenere il suo intento. Ora l'indipendenza del pensiero e del sentimento individuale è un principio onninamente opposto a quello dell' autorità, e non si può conciliare per nessun verso coll' esistenza di un magisterio autorevole. Il dire adunque: *Lutero avrebbe dovuto creare un' autorità nuova,* è quanto l'affermare che *Lutero avrebbe dovuto conservare quello che distruggeva, e fare e non fare nello stesso tempo.* Tanto varrebbe l'asserire che i *Francesi del* 1793 *avrebbero ben fatto a introdurre l'anarchia nel loro paese, se avessero pensato di accompagnarla con un governo ordinato e legittimo.*

Il principio essenziale del protestantismo è infatti una vera e perfetta anarchia intellettiva e religiosa, poichè fa ciascuno individuo giudice e regola delle sue credenze, ed esclude ogni norma autoritativa. O vorrete dire che Lutero sbagliò a fondare la sua setta su questo rovinoso principio? Ma egli non poteva fare altrimenti; perchè tale è il principio necessario di ogni eresia, e la natura di un' instituzione non può ripugnare alla sua origine. Il protestantismo, nato dalla ribellione di un uomo contro la Chiesa, non poteva stabilirsi altrimenti, che conferendo a ogni individuo un' indipendenza assoluta nelle cose di religione. Lutero e gli altri capi. essendosi in fine accorti degli effetti esiziali delle loro innovazioni, cercarono di porvi rimedio, ordinando un' autorità posticcia; ma gli sforzi loro tornarono vani, perchè la volontà dell' uomo non può nulla contro la natura delle cose, e i portati logici del tempo. Se il sig. Cousin avesse fatto queste avvertenze, non avrebbe detto che il cattolicismo era *una forma, che più non conveniva all' indole del secolo sedicesimo.* La religione cattolica conviene a tutti i tempi, perchè sola corrisponde ai bisogni essenziali dell' umana specie; è immutabile, perchè vera; è efficace, perchè indipendente dall' uomo, e veramente autorevole; è perpetua e sicura dell' avvenire, perchè antica quanto il mondo, e risalente per via di una tradizione certa e continua, fino ai tempi divini della creazione.

CONCLUSIONE.

Il sig. Cousin diede ultimamente alla luce una breve notizia sulla vita di un illustre Italiano, Santorre di Santa Rosa. Egli conchiude il suo racconto con queste belle e patetiche parole : « Encore quelques jours peut-être, la voix,
« la seule voix qui disait son nom parmi les hommes et le
« sauvait de l'oubli, sera muette, et Santa-Rosa sera mort
« une seconde et dernière fois. Mais qu'importe la gloire, et
« ce bruit misérable que l'on fait en ce monde, si quelque
« chose de lui subsiste dans un monde meilleur, si l'âme
« que nous avons aimée respire encore avec ses sentiments,
« ses pensées sublimes, sous l'œil de celui qui la créa? Que
« m'importe à moi-même ma douleur dans cet instant fugitif,

« si bientôt je dois le revoir pour ne m'en séparer jamais?
« O espérance divine qui me fait battre le cœur au milieu
« des incertitudes de l'entendement! O problème redoutable
« que nous avons si souvent agité ensemble! O abîme cou-
« vert de tant de nuages mêlés d'un peu de lumière! Après
« tout, mon cher ami, il est une vérité plus éclatante à mes
« yeux que toutes les lumières, plus certaine que les mathé-
« matiques, c'est l'existence de la divine Providence. Oui, il
« y a un Dieu, un Dieu qui est une véritable intelligence,
« qui, par conséquent, a conscience de lui-même, qui a tout
« fait et tout ordonné avec poids et mesure, dont les œuvres
« sont excellentes, dont les fins sont adorables, alors même
« qu'elles sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde a un au-
« teur parfait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est point
« orphelin : il a un père dans le ciel. Que fera ce père de cet
« enfant quand celui-ci lui reviendra? Rien que de bon.
« Quoiqu'il arrive, tout sera bien. Tout ce qu'il a fait est
« bien fait; tout ce qu'il fera, je l'accepte d'avance, je le
« bénis. Oui, telle est mon inébranlable foi, et cette foi est
« mon appui, mon asile, ma consolation, ma douceur dans
« ce moment formidable [1]. » Ho voluto riferire questi nobili sentimenti espressi con semplice ed affettuosa eloquenza, perchè mi paiono indicare nell'illustre Autore un principio di quel progresso verso il vero, che si aspetta dal suo ingegno e dalla sua fama. Il Dio buono e intelligente, di cui ivi parla, dotato di coscienza propria, e ordinante a un fine sapientissimo la gran mole dell'universo, non è quello dei panteisti. I panteisti non ammettono, non possono ammettere, nè bontà, nè sapienza, nè paternità divina, nè providenza. Il dogma

[1] *Revue des Deux mondes,* tom. XXI, p. 687, 688.

della Providenza, largamente e profondamente inteso, abbraccia tutta la religione, perchè, se il Cristianesimo vero non fosse, se le doti che lo privilegiano potessero scompagnarsi dalla sua divinità, l'uomo non avrebbe più alcun mezzo di distinguere il vero dal falso, e sarebbe preda di un' illusione inevitabile e perpetua. Nello stesso modo, che l'armonia del mondo dimostra l'esistenza di un sapientissimo ordinatore; l'eccellenza intrinseca del Cristianesimo, e le sue condizioni storiche ed esterne, provano ch'egli è opera immediata di quel medesimo artefice. I culti fallaci e superstiziosi sono lavori imperfetti, che arguiscono la debolezza dell' arte creata : l'Evangelio, come la natura, mostra il magisterio dell' arte creatrice. Iddio è buono e misericordioso, e abbraccia, come tenero padre, i figliuoli che ritornano al suo seno. Chi potrebbe dubitarne, se è Cristiano, poichè a stabilire questa fede consolatrice, Iddio scese fra gli uomini, e si fece loro fratello? Ma Iddio è parimente giusto, e la sua giustizia non meno della bontà e misericordia, è una parte essenziale della sua natura. Iddio è padre; ma è giudice nello stesso tempo. Egli accoglie il figliuol prodigo, che implora il suo perdono, accoglie la pecorella smarrita, che non rifugge dalla mano pietosa, che la cerca, per riportarla all'armento; ma vuole che il pentimento sia fervido ed operoso, vuole che il ritorno sia volontario, sincero, perfetto. Fuor di questa condizione, ripugna che Iddio possa beare gli spiriti creati, perchè il bene supremo è l'amore, e l'amore è libero. Iddio non condanna l'uomo, se non in quanto l'uomo medesimo è il primo autore della propria sciagura. Ma quando questi si ostina a ripudiare gl' inviti amorevoli del suo Creatore; quando egli chiude gli occhi alla luce del vero, il cuore all'affetto del bene, e rimane volontariamente nella sua cecità e miseria

fino alla morte, Iddio lo abbandona al suo proprio destino; nè potrebbe fare altrimenti, senza sconvolger l'ordine ideale e morale del mondo. Il quale ordine ricerca che la salute dell' anima abbia i suoi cimenti, che la conquista del Cielo sia il premio dei valorosi, perchè nel vincere i nemici e gli ostacoli risiede l'eccellenza incomparabile della virtù, e quel non so che di divino, che risplende nelle sue opere. Tutto è bene certamente, rispetto a Dio e all' ordine universale; ma tutto può esser bene o male per l'uomo, la cui singolare grandezza è riposta nel poter essere autore della sua eterna felicità o sventura. Non si può negare questa verità, senza torre alla virtù l'intrinseco suo pregio, senza distruggere il Cristianesimo, e rendere superflua la redenzione; perchè, se la suprema condanna non fosse irrevocabile e il prezzo dell' animo nostro infinito, come mai la salute degli uomini avrebbe potuto costare il sangue di un Dio? L'affetto pieno di candore, di fiducia e di rassegnazione, che anima le pagine del sig. Cousin testè divulgate, ci fa credere ch' egli non sia troppo alieno da tali sensi, e c'inspira una dolce speranza, colla quale amiamo di chiudere il nostro ragionamento.

AVVERTENZA.

L'ovviare alle interpretazioni false e sinistre, che possono screditare in qualche modo la causa sacrosanta del vero, è debito di chi scrive. Dato alle stampe il primo volume di quest' opera, mi giunse all' orecchio che in una principale città d'Italia, un prete dotto e ingegnoso, benemerito delle lettere italiane, caro ai giovani studiosi, conosciuto e apprezzato dai savi in varie parti di Europa, per l'indole e i costumi venerato da tutti, avendo pubblicate alcune pagine sul progresso, fu bersaglio alle invettive di certuni, non abborrenti di calunniare nel tempio un uomo non men cattolico, e forse più dotto ed umano di loro. Io non lessi lo scritto, nè so il nome del censore, nè tengo contezza del fatto, se non pel rumor che n'è corso.

Conosco la persona, che fu scopo di tanta collera, come si conoscono i buoni, per la fama sparsa delle sue virtù; ma non ho avuto seco alcun vincolo di particolare amicizia, nè corrispondenza, da che lasciai il mio paese. Tuttavia, la fondata notizia che tengo della sua bontà mi persuade che niuna parola uscita dalla sua penna possa muovere a tanto sdegno i sapienti zelatori della religione. E quando fosse, per inavvertenza, accaduto il contrario; potevansi con quella moderazione e riverenza, che si dee a un ingegno benemerito e ad un nome illibato, riprovare e anco combattere le sue sentenze: il che sarebbe stato utile e dignitoso ad un tempo; senza far del pergamo un luogo di maledizione contro un uomo onorato e un sacerdote incolpabile. Il che io non dico, per sua difesa; giacchè a tali uomini basta il conforto della coscienza propria, e la tutela della pubblica opinione. Ma siccome nella presente opera mi accade di combattere certe dottrine correnti, non vorrei che alcuno, scambiando i termini, mi stimasse in qualche modo approvatore e lodatore di uno scandalo d'intolleranza, che io biasimo altamente. Il che certo non avverrà ai lettori, che non giudicano delle cose dai vocaboli, e conferiscono le varie parti di un libro fra loro e col tutto; unico modo acconcio a penetrar la mente di un autore. Ma ciò non si fa da ognuno; e potrebbero per avventura trovarsi di quelli, che vedendomi avverso a certe teoriche del progresso, quando un valoroso Italiano è perseguitato, per aver detto qualche parola in sua lode, non si curassero di esaminare, se si tratta della stessa cosa, e mi ascrivessero al novero dei perse-

cutori. Il che forte mi dorrebbe, così per la trista figura, ch'io farei in questo caso, come pel disonore, che ne tornerebbe alla causa, che difendo; giacchè il senno moderno suole imputare alla religione i torti de'suoi apologisti, eziandio più oscuri. Siccome adunque il mio libro è destinato a entrare in Italia, e dedicato a'miei compatrioti, io mi credo in debito di protestare contro chi mi credesse nemico o freddo amatore dei progressi ragionevoli e buoni, perchè odio i falsi e chimerici, che ne pigliano il nome e il sembiante; ovvero approvatore delle persecuzioni, e di ogni meschino, gretto e ignobile procedere, perchè dico francamente il vero, o ciò che mi par vero, senza guardare in viso a nessuno. V'ha, pur troppo, una generazione di uomini, che senza osar combattere a visiera alzata i miglioramenti scientifici e civili, fanno guerra a chi gli ama e favorisce, pretessendo ai loro odii ignoranti lo zelo della pietà e della fede. Se costoro possono appuntare un valentuomo sovra una frase, o tirare a mal senso qualche suo detto, si stimano felicissimi; quasi che la logica, la carità e la giustizia permettano di nuocere, cavillando su qualche parola, alle riputazioni più intemerate. Io ho combattuto, secondo il mio potere, i veri nemici della religione; ma combatterò del pari, occorrendo, senza uscir dai termini della moderazione, i suoi falsi ed improvidi amici. Combatterò i fanatici, gl'intolleranti, i persecutori, qualunque sia il loro mantello; combatterò coloro, che rendendo complici della loro barbarie o malevolenza le cose più sacre, e difendendole a sproposito, sono tanto più nocivi degli

aggressori, quanto questi non ottengono di provar che la fede sia falsa, ed essi riescono pur troppo a renderla odiosa. Ringraziamo Iddio che il tempo delle carceri e dei roghi sia passato, e che l'ignoranza e la ferocia non possano più, (orrendo sacrilegio,) insanguinare la religione. Ma guardiamola altresì dai pettegolezzi e dalle brighe, che l'avviliscono, guardiamola da quelle minute e sciocche vessazioni contro gli uomini valenti, le quali vorrebbero sottentrare ai furori degli uomini spietati. L'Italia non è talmente ricca di cittadini capaci e volonterosi di adoperarsi a suo pro, che, quando taluno ne sorge, si debba lasciare in preda alla intollerabile molestia di certi indiscreti e maligni appuntatori. I quali sono come gl'insetti; che se non possono, a guisa delle fiere, divorare gli uomini, bastano tuttavia ad infestarli, e a rendere deserte le più belle provincе. I buoni governi faranno gran senno a favorire la religione, non solo onorandola, ma difendendola dal tristo patrocinio di coloro, che vorrebbero ridurla all'angusta misura del proprio animo, e farla parere ai popoli un fastidio o un flagello. Chi poi vive fuori d'Italia, e sa usare della stampa libera, senza abusarne, se ne valga a questo santo ufficio di combattere il falso zelo, non meno che le empie dottrine; e se l'opera sua non sarà lodata da molti, verrà approvata dai savi, e tornerà non affatto inutile alla religione, e alla comune patria.

Di Brusselle, ai 28 di maggio 1840.

TAVOLA E SOMMARIO.

CAPITOLO OTTAVO.

DELLE CONVENIENZE DELLA FORMOLA IDEALE COLLA RELIGIONE RIVELATA.

NOTE.

CONSIDERAZIONI

Sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin.

CAPITOLO PRIMO.

Il sig. Cousin è panteista.

testi che provano il panteismo dell' Autore. — Si dimostra, ch' egli non può giustificare le sue espressioni, interpretandole nel senso della filosofia ortodossa. — Si chiamano ad esame i sutterfugi dell' Autore per purgarsi dalla taccia di panteismo. — 1° sutterfugio. *Quando parla di una sostanza unica, egli piglia la voce di sostanza nel senso platonico.*—Provasi con molti testi, che quando afferma l' unità di sostanza, egli adopera questa voce nel senso più universale, e che quindi nega la pluralità delle sostanze, anche nel senso ordinario della parola. — 2° *Non dice che il mondo e l' animo umano siano modificazioni di una sostanza unica.* — Dice lo stesso in altri termini non meno chiari ed efficaci. — Medesimezza del suo sistema collo Spinozismo. — 3° *Chiama il mondo e l' animo umano fenomeni, in quanto non sono sostanze nel senso platonico.* — La definizione ch' egli dà del fenomeno, esclude ogni sostanzialità nel senso ordinario della parola. — 4° *Chiama forze e cause il mondo e l' animo umano; dunque le considera come sostanze.* — L' Autore medesimo esclude questa illazione, e in qual modo. — *Considera l' animo umano come una forza libera; dunque l' ha per sostanza.* — La libertà dell' uomo ripugna diametralmente ai primi principii dell' Autore; o dunque egli si contraddice, come accade spesso ai panteisti, o il suo indeterminismo è solo apparente. — 6° *Egli afferma la necessità della creazione in un senso alieno dal panteismo.* — Provasi che nel sistema dell' Autore la creazione è fenomenica e necessaria; e che quindi Iddio non è libero. — Testi numerosi, in cui queste tre sentenze sono espressamente professate dall' Autore. — Il quale conferma la nostra chiosa colla sua medesima risposta; imperocchè volendo dimostrare che la creazione non è necessaria, e che Iddio è libero, riesce a conchiudere l' opposto di quello che aveva assunto di provare. — Egli esce quindi di quistione, imputa a' suoi avversari degli errori gratuiti, e ripete il suo errore, nell' atto stesso di giustificarsene. — 7° *Nell' affermare la necessità della creazione, egli esclude da Dio la libertà riflessa, e non la libertà spontanea.* — Si esamina la dottrina dell' Autore su queste due specie di libertà, applicatamente all' animo umano. —La libertà divina non è come l' umana; idea, che possiam for-

CAPITOLO SECONDO.

Il sig. Cousin in alcuni luoghi delle sue opere discorre ambiguamente della immortalità dell' anima.

CAPITOLO TERZO.

Il sig. Cousin nega l'esistenza della rivelazione nel senso cattolico, e dell' ordine sovrannaturale.

CAPITOLO QUARTO.

CAPITOLO QUINTO.

Il sig. Cousin annulla in particolare i dogmi della Trinità, dell' Incarnazione e della grazia.

CAPITOLO SESTO.

Il sig. Cousin sostituisce, eziandio nelle cose di religione, al metodo cattolico dell' autorità il metodo eretico dell' esame privato, e introduce un modo di filosofare incompatibile coll' autorità della Chiesa.

FINE DEL TOMO QUARTO.